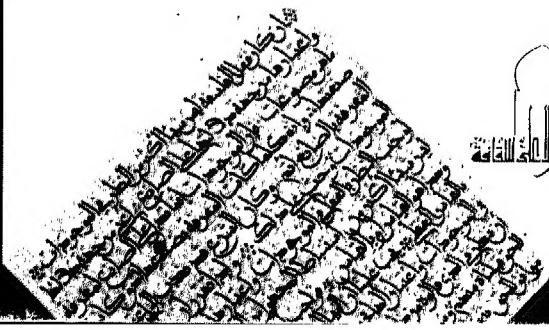




ابن رشد

فيلسوفاً عربياً بروح غربية

18



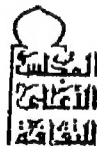
عاطف العراقي

اهداءات ٢٠٠٤

المجلس الأعلى للثقافة
القاهرة

ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية

تأليف :
عاطف العراقي



٢٠٠٢

تصدير عام

فيلسوف عربى بروح غربية

غير مجد فى ملتي واعتقادى، إهمال تراث ابن رشد أعظم وآخر فلاسفة العرب، لقد قال بأفكاره لكى يكتب لها الدوام والخلود. إنها أفكار عقلانية تنويرية فى أساسها وفى أهدافها. وعار علينا نحو أبناء الأمة العربية إذا نحن أهملنا فكر هذا الفيلسوف العملاق، عميد الفلسفة والتنوير فى أمتنا العربية من مشرقها إلى مغربها. إنه الفيلسوف العربى ولكن بروح غربية.

وإذا كان هذا الفيلسوف الذى اهتمت به أوروبا التى تقدمت عن طريق أفكاره إلى الأمام، وأهمله أبناء أمتنا العربية التى رجعت إلى الوراء لأنها ظلت محصورة فى الفكر التقليدى، وفكر الغزالي عدو الفلسفة والتفلسف، وآراء ابن تيمية، فإن الوقت قد حان لدراسة آراء هرم ثقافتنا العربية فى الماضى، وهو ابن رشد الفيلسوف والعالم المفكر العربى بروح غربية.

لقد ولد ابن رشد عام ١١٢٦م وتوفى عام ١١٩٨م. وكم خاض العديد من المعارك الفكرية وحيث انتهى به الحال إلى النفى والطرود. لابد أن نسأل أنفسنا كل لحظة هل استفدنا حقاً من فكر ابن رشد ومن منهج ابن رشد أم أننا أصبحنا كالقطة التى تأكل أبناءها؟ إن التأمل فى واقعنا العربى المعاصر يدلنا تمام الدلالة على أننا لم نستفد استفادة حقيقية من فكر هذا الفيلسوف الذى قال بأفكار مستقبلية، أفكار لا يصح أن تظل فى زوايا الإهمال والنسيان، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

دعانا ابن رشد إلى جعل العقل الدليل والمرشد، إنه يقف عن طريق حسه النقدى على قمة عصر الفلسفة العربية، وحيث انقطع بوفاته وجود فلاسفة عرب. ومنذ ثمانية قرون إذا زعم فرد عربى الآن، بأنه يعد فيلسوفاً، فإن هذا الزعم من جانبه يعد جهلاً على جهل وتعبيراً عن تضخم الأنا.

لا يصح إذن الابتعاد عن طريق العقل، أشرف ما خلقه الله فينا، طريق النور الذى يدفعنا إلى الأمام هذا أساس دعوة ابن رشد. فالعيب إذن ليس فى التراث، ولكن فى الفهم الخاطئ للتراث.

ينبغي علينا الانفتاح بكل قوة على كل الثقافات الأخرى. وهذا يعد تطبيقاً لدعوة ابن رشد الذى قال: فلنبحث عن كتب القدماء ونقوم بدراستها. أليست هذه دعوة تراثية مشرقة وضاءة تقوم على الإيمان بالتنوير والاعتقاد بأهميته الكبرى وأنه لا حياة لنا بدونه.

نعم نجد فكر ابن رشد معبراً عن حس نقدى، والنقد من أخص خصائص الفلسفة والتفلسف. إن الإنسان فى حقيقته يعد حيواناً ناقداً. ولما كان ابن رشد ملتزماً بنقد العديد من الآراء والاتجاهات التى رأى من جانبها أنها تعد بعيدة عن العقل والمعقول. نقد أفكار الصوفية وآراء الأشاعرة ووجهات نظر المقلدين والرجعيين وكان فى نقده معبراً عن تمكنه بكل ما هو عقلانى تنويرى، ومبتعداً تماماً عن فكر الظلام وحياة الظلام. لقد كان ابن رشد عالماً وطبيباً، بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً، ورأى أن الواجب يقتضى الكشف عن أخطاء الذين ذهبوا إلى القول بعدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات. وكان يؤمن بأن البرهان العقلى يعد أسمى صور الأدلة، ومن هنا نجده يتجه بكل قوته نحو نقد الأدلة الخطابية التى يلجأ إليها عامة الناس وأشباه المثقفين.

بين لنا ابن رشد من خلال اهتماماته العلمية. والطب منها على وجه الخصوص، أن العلم يعد معبراً عن القوة، قوة الشعوب، قوة التقدم، وأن الجهل على العكس من ذلك يعد معبراً عن التخلف والظلام والصعود إلى الهاوية. وواجب علينا الاستفادة من دعوة ابن رشد وخاصة بعد انتشار الدعوات الظلامية الرجعية وانتشار الجهل اللامعقول بيننا. إنه من المنطقى أن نطلب من المتأخر أن يسعى بكل قوته لكى يلحق بالمتقدم. ومن غير المنطقى أن نطلب من المتقدم أن يقف فى مكانه

ثابتا حتى يلحق به المتأخر. إنها سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا.

دعانا ابن رشد إلى أن نلجأ إلى التأويل العقلي، وقال إن كل ظاهر من النص، إنما يقبل التأويل على قانون التأويل العربى، وإن هذا رأى يجب أن يتمسك به كل مؤمن وكل عاقل.

أقام ابن رشد دراسته لمشكلة المعرفة، على أساس العقل أساسا، بين لنا أن التمييز بين الخير والشر، إنما يقوم على العقل وحده، درس ابن رشد مشكلة حرية الإرادة على أساس برهاني عقلاني، ولم يؤسس ابن رشد رأيه على أساس خطابي إنشائي.

ومن المؤسف أننا نبحث اليوم عن حلول للكثير من المشكلات فى الوقت الذى قدم لنا فيه ابن رشد منذ ثمانية قرون، المفتاح أو المنهج الذى يساعدنا على حل هذه المشكلات.

لقد سخرنا من ابن رشد حين أخذنا نتحدث عن قضايا وهمية زائفة كقضية الغزو الثقافى، والهجوم على الحضارة الأوروبية. نعم سخرنا وأهملنا فيلسوفنا ابن رشد الذى فتح الطريق أمام الفكر العلمى العقلانى، والذى نحن فى أمس الحاجة إليه الآن. أهملنا دعوته وكأنه أطلقها فى واد غير ذى زرع، حتى وصلنا نحن العرب إلى حالة يرثى لها. ولن نفيق من تلك الحالة أو هذا المصير، إلا بأن نقوم بدك أرض التقليد والظلام دكا.. لن نسلك طريق الصواب إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المفتوحة، النظرة التى تقوم على تقديس العقل بحيث نجعله معيارا وأساسا لحياتنا الفكرية والاجتماعية، وحتى يصبح عالمنا العربى مستعدا للدخول فى قرن جديد، هو القرن الحادى والعشرين.

نعم يجب علينا فى حياتنا المعاصرة الاستفادة من دعوة ابن رشد النقدية العلمية الفلسفية. لقد دعانا إليها وكأنه كان يكتشف ما سيحدث بعده بعدة قرون، كأنه كان يتوقع ما سيجىء عند أناس من أشباه المثقفين ومن المتخلفين عقليا حين

يهاجمون العلم، يهاجمون الحضارة الأوروبية، يتحدثون عن غزو فكري كما تصوره لهم أحلامهم الفاسدة وعقولهم الضيقة وأفهامهم القاصرة وكأنهم مثل الدون كيشوت في محاربة طواحين الهواء.

ترك لنا ابن رشد آلاف الصفحات التي تعد نارا ونورا. الصفحات التي أساء فهمها في العصر الحديث أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة.. أناس حشروا حشرا في دائرة المثقفين، والثقافة منهم براء، لأنهم أشباه مثقفين، ومن النادر أن نجد عربياً في العصر الحديث يفهم آراء ابن رشد ومغزى دعوته حق الفهم، في الوقت الذي نجد فيه المستشرقين وقد فهموا ابن رشد ومنهج ابن رشد. أليس هذا من مصائب الزمان؟ وإن كان ابن رشد قد ولد في بلدة أوروبية لأقاموا له التماثيل في كل مكان، واحتفلوا بفكره خير احتفال، ولكن كان فيلسوفاً عربياً، فقمنا نحن العرب بالإساءة إليه وإهمال فلسفته، حيث أصبحنا في حالة من الجفاف الفكري، هذا الجفاف لا يكون القضاء عليه عن طريق استخدام حلول معالجة الجفاف، بل يكون عن طريق السعى بكل قوة نحو التمسك بالروح العقلية، الروح التنويرية، الرؤية النقدية.

فلنحتفل إذن بأفكار أعظم فلاسفتنا، ابن رشد، حتى نضع في اعتبارنا أن واجبنا المقدس هو الدفاع عن التنوير، التمسك بالعقل، غرس الروح النقدية، وكلها دروس استفدناها من ابن رشد.

إنني أكاد أقطع بأن روح ابن رشد ترفرف الآن في سعادة وذلك حين تدرك أن وصل ما انقطع لا يمكن أن يتم إلا من خلال الفلسفة الرشدية. فلنتجه إذن إلى دراسة آراء هذا الفيلسوف وما أعظمها وما أعمقها، وإن كان أهل التقليد، وأنصار الظلام لا يعلمون ولا يدركون. ولكن ماذا نفعل أمام محاولات أشباه الباحثين وأنصار الظلمة والظلام.

نعم يجب علينا الاستفادة من دروس الفلسفة الرشدية حتى نتحقق لنا حياة فكرية في مستقبلنا أفضل من حالتها في ماضينا وحاضرنا.

إنها دعوة من جانبنا، فهل يا ترى ستجد صداها في نفوس وعقول أبناء أمتنا
العربية من مشرقها إلى مغربها؟ هل يا ترى سنواصل دراستنا لآراء فيلسوفنا
العربي، صاحب الروح الغربية؟؟؟!

عاطف العراقي

القاهرة - مدينة نصر

في العاشر من ديسمبر عام ٢٠٠١م

الفصل الأول

الحياة الفكرية لفيلسوف عربى كان معبرا عن روح غربى
دعوة إلى منهج جديد لدراسة أفكاره

١- حياته العقلية وأسباب نكبته:

نشأ ابن رشد فى بيئة عقلية، فجده كان من كبار الفقهاء. وكذلك كان أبوه حيث إن ابن رشد قد استظهر على أبيه الموطأ حفظاً. ولم يأخذ ابن رشد الفقه عن أبيه فحسب، بل أخذ عن أبى القاسم بن بشكوال وأبى مروان بن مسرة وأبى بكر بن سمحون وأبى جعفر بن عبد العزيز وأبى عبد الله المازرى.

والدليل على تعمقه فى دراسة الفقه، وضعه لكتابه " بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه ". وأصبح بذلك أوجد عصره فى علم الفقه والخلاف. بل إن من المؤرخين من ذهب إلى أن شهرة فيلسوفنا إنما ترجع أساساً إلى اشتغاله بالفقه.

فإذا انتقلنا من الفقه إلى الميادين الأخرى، وجدنا تعمقاً لا حد له من جانب فيلسوفنا. فبالنسبة لعلم الكلام، نجد من جانبه نقداً وتفنيداً لآراء علماء الكلام يكشفان عن دراسته العميقة لهذا العلم. وما يقال عن الفقه وعلم الكلام، يقال عن دراسته لمذاهب الفلاسفة، وشرحه لأرسطو، ودراسته للطب. وبذلك جمع فيلسوفنا الخالد بين هذه الميادين العديدة بعد دراسته الطويلة طيلة حياته. يقول ابن الآبار: إنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة. هذا ما يقوله ابن الآبار، وهذا صدق، إذ إننا لم رجعنا إلى تلك القوائم^(١) التى وضعها أمثال بروكلمان ورينان وجدنا فيلسوفنا قد تعمق فى دراسة ميادين عديدة تكاد تشمل كل العلوم والمعارف الموجودة فى عصره.

ومن المناسب فى هذا المجال، أن نشير بإيجاز إلى سبب نكبته.

(١) يمكن الرجوع إلى القائمة التى وضعناها للموجود فعلاً من مؤلفات وشروح ابن رشد، وذلك فى كتابنا: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص ٣٢٥ وما بعدها. (طبعة دار المعارف بمصر).

فإذا رجعنا إلى كتب التراجم سواء القديمة منها والحديثة وجدنا الكثير منها يورد سببا أو أكثر من سبب لنكبته، ومنها من يورد سببا واحدا، ومنها من يورد جملة أسباب ويحاول ترجيح واحد منها.

من هذه الأسباب ما ذكره لنا عبد الواحد المراكشي في كتابه: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، قائلا: إن من أهم أسباب نكبته. أن ابن رشد حين أخذ في شرح كتاب الحيوان لأرسطو قال فيه عند ذكر الزرافة: وقد رأيتهما عند ملك البربر، غافلا بذلك عما يجب عليه إزاء معظم الملوك.

ومنها أنه كانت هناك صلة قوية بين ابن رشد وبين أبي يحيى أخى المنصور ووالى قرطبة، ولا يخفى أنه كانت هناك فجوة بينهما كما تذكر ذلك كتب التاريخ.

والمهم عندنا أن جمهرة المؤرخين قد اتفقوا على أن بداية النكبة كانت عندما قدم قوم ممن يناوئونه من أهل قرطبة إلى المنصور - وهو الذى حدثت فى عهده نكبة فيلسوفنا - بعض التلاخيص التى كان يكتبها ابن رشد على مؤلفات ارسطو. وفيها يقول: فقد ظهر أن الزهرة إحدى الآلهة، وأوقفها أبا يوسف المنصور على هذه الكلمة. ونجم عن ذلك أن استدعاه المنصور فى جمع من الرؤساء والأعيان، ولعنه وأمر بطرده من المجلس.

وقد انتهى الأمر بنفى ابن رشد إلى أليسانة وهى على مقربة من قرطبة. ثم استدعاه المنصور إلى حضرة مراكش فى أخريات أيامه للإحسان إليه والعفو عنه. وأخيرا توفى فيلسوفنا فى التاريخ الذى ذكرناه فى مفتتح هذه المقالة.

ويبدو لنا - إذا أردنا أن نرجح سببا حقيقيا لنكبته - أنه من الضرورى عدم اقتطاع هذا الحادث المؤسف فى حق أعظم فلاسفة العرب على وجه الإطلاق، عن التيار العام الذى كان موجودا بالأندلس. وهو ذلك التيار الذى كان مصبوغا بمحاولة بعض الفقهاء الأخذ بناحية الفكر، محاولين من جانبهم توجيه الاتهام إلى كل من

حاول منازعتهم فى هذا المجال.ومن هنا، فإنه يبدو لنا أن السبب الحقيقى لنكبته إنما يكمن فى تهويلات الغلاة من الفقهاء الذين حاولوا تصوير الدين وكأنه يتنافى مع الفلسفة. وهذا - فيما نرى - قد يعد السبب الحقيقى لنكبته. يقول ابن رشد: فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلّة تورعه وخوضه فى الدنيا، بل أكثر الفقهاء، هكذا نجدهم. وصناعتهم إنما تقتضى بالذات الفضيلة العملية.

وهكذا كان تصوير مبادئ ابن رشد على أنها كفر وزندقة آتيا فى جانب بعض الغلاة من الفقهاء وأشياهم وهم الذين - كما قلنا - رغبوا فى الاستيلاء على الجو الفكرى والنظر إلى علوم الأوائل على أنها علوم يجب هجرها.

٢- شرحه لأرسطو يعد تعبيرا عن روحه الغربية:

قلنا إن ابن رشد قد تعمق فى دراسة جوانب عديدة من المعرفة الإنسانية. ولكننا لم نتحدث بعد عن أهم وأعظم عمل قام به. عمل كان سببا فى تلك المكافحة التى حظى بها فى أوروبا. وهل تلك الحركة الفكرية الخصبة، ونعنى بها حركة "الرشدية اللاتينية" التى كانت ثمرة لما جاء فى شروحه على أرسطو؟

هذا العمل - كما قلنا - هو شرحه لأرسطو وتقديم فلسفة خالية من الشوائب والمتناقضات والتأويلات الفاسدة التى طالما وجدناها عند أسلافه من الشراح والفلاسفة. ولكن ما الأسباب التى دفعته إلى ذلك؟.

يجدر بنا أن نتحدث عن اتصاله بالخليفة، إذ إن هذا الاتصال كان من أهم الأسباب التى دفعت به إلى القيام بهذا الشرح. يقول ابن رشد: لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب، وجدته هو وأبو بكر بن طفيل، ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يثنى على ويذكر بيتى وسلفى ويضم بفضلهم إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى. فكان أول ما فاتحنى فيه أمير المؤمنين بعد أن سألتنى عن اسمى واسم أبى ونسبى، أن قال لى: ما رأيهم فى السماء - يعنى الفلاسفة - أقديمة هى أم حادثة؟ فأدركنى

الحياء والخوف وأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين منى الروح والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التى سألتنى عنها ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له. ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت، فعرف ما عندى من ذلك^(١).

هذه هى المقابلة التى كانت بداية لقيام فيلسوفنا ابن رشد بشرح أرسطو. فكتب التاريخ والتراجم تخبرنا أن أمير المؤمنين قد أراد قراءة أرسطو، بيد أنه كان يشكو من قلق عبارته أو عبارة المترجمين عنه. فأبلغ هذه الرغبة إلى ابن طفيل، غير أنه لكبر سنه واشتغاله بالخدمة، استدعى ابن رشد وأبلغه رغبة أمير المؤمنين وقال له: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك، فافعل. وإنى لأرجو أن تقى به لما أعلمه من جودة ذهنك وقوة نزوعك إلى الصناعة^(٢).

٣- إعجابه بأرسطو، والدعوة لمنهج جديد فى دراسة فلسفة ابن رشد:

المنهج الجديد الذى ندعو إليه هو ضرورة الرجوع إلى شروحه على أرسطو. ويجب علينا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفى العربى عدم الاقتصار على مؤلفات ابن رشد التى لا تمثل عندنا غير جانب تقليدى من فلسفته. أما إذا أردنا الغوص وراء المعانى الباطنة والحقيقية لفلسفته، فلا بد لنا من الرجوع إلى شروحه. ودليلنا على ذلك أن المتتبع لهذه الشروح يجد أنها قد تمضت أهم وأكثر عناصر فلسفته. فطالما

(٢) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشى ص ٢٤٢-٢٤٣ وأيضاً:

.Renan: Averroes et l'averroisme p.33

(٣) عبد الواحد المراكشى: المعجب ص ٢٤٣.

نجد بين تضاعيفها نقدا حرا جريئا للمتكلمين وغيرهم من مفكرى الإسلام. وطالما تجد فيها أيضا دعوة إلى اللجوء إلى البرهان، وتجاوز ما عداه من أساليب إقناعية وخطابية وجدلية.

ولكن قد يقال إن هذه الشروح لا تمثل وجهة نظره الحقيقية. إذ إن العادة قد جرت على أن المفكر حين يؤلف كتابا يودعه أفكاره الخاصة. وحين يشرح أو يفسر كتابا لغيره يقتصر على إيراد أفكار واضح الكتاب نفسه. ولكن ردنا على ذلك أن ابن رشد على وجه الخصوص يختلف تماما عن ذلك. فهو أولا: يبدي إعجابه الشديد بأرسطو كما سيتبين لنا بعد قليل. وثانيا: نجد بين ثنايا مؤلفاته تأييدا لما يذهب إليه فى شروحه على أرسطو كما سيتضح بعد قليل.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على ضرورة الرجوع مباشرة إلى شروح الفيلسوف واعتبار مؤلفاته مجرد كتب احتوت حقائق أراد بها مجرد التعبير عن جوانب تقليدية. وقد يكون ما دفعه إلى ذلك ظروف المجتمع فى عصره والتى لم تكن تسمح بالتعبير تعبيرا حرا عن أفكار قد يبدو فى بعضها نوعا من الجرأة والصراحة التى لا حد لها.

نوضح ذلك من جانب آخر. فمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة فعلا تعد مشكلة زمنية بمعنى أن فلاسفة العرب كان واجبه فى عصرهم قبل البدء فى تقرير نظرياتهم وضع محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة. وهذا هو دافع ابن رشد مثلا لكتابيه "فصل المقال" و"مناهج الأدلة" وهذان الكتابان طالما احتفلنا بهما وبالعنا فى بيان عمقهما متغافلين عن شروحه. بالإضافة إلى أن كتاب "كتهافت التهافت" لابن رشد إنما كان الهدف الأساسى منه مجرد الرد على الغزالي، بمعنى أنه يتضمن عرضا نقديا أكثر من كونه يحتوى على عناصر بنائية فى صلب مذهب ابن رشد.

قلنا إن فيلسوفنا ابن رشد قد أبدى إعجابه بأرسطو. دليل هذا أننا إذا رجعنا إلى شروحه وبعض تأليفه وجدناه قد فضله على جميع الفلاسفة الذين سبقوه والذين

أتو بعده حتى زمان ابن رشد. فهو مثلاً يقول فى مقدمة تفسيره لكتاب الطبيعيات: " مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلاً. وهو الذى ألف فى علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة، وأكملها. وسبب قولى هذا أن جميع الكتب التى ألفت فى هذه العلوم قبل مجئ أرسطو لا تستحق جهد التحدث عنها.

ويقول ابن رشد فى مقدمة تلخيصه لكتاب الحيوان لأرسطو: "نحمد الله كثيراً على اختياره ذلك الرجل - أى أرسطو - للكمال. فوضعه فى أسمى درجات الفضل البشرى، والتى لم يستطع أن يصل إليها أى رجل فى أى عصر. فأرسطو هو الذى أشار إليه الله تعالى بقوله: ذلك فضل الله يؤتیه من يشاء.

ونود أن نشير من جانبنا - فى معرض دعوتنا إلى هذا المنهج الجديد الذى قلنا إنه يتمثل فى المطالبة بالرجوع إلى شروح الفيلسوف على أرسطو - إلى أن هذا الإعجاب من جانب فيلسوفنا لم يكن منه مجرد شعور طارئ فحسب، بل نحسب أنه كان صادراً عن عقيدة. ودليلنا على ذلك أن هذا الإعجاب من جانبه قد استحال إلى محاولة لتأييد أرسطو وتبرير أقواله فى أكثر نظرياته.

فهو يتأثر بأرسطو ويرى أنه لم يكن مخطئاً لأنه اتبع المنهج البرهانى. وإذا فهمنا ما يعنيه بالبرهان - كما سيتضح بعد قليل - استطعنا القول بلا أدنى تردد أن شروحه هذه تعد جزءاً لا يتفصل عن نظرياته الفلسفية، بحيث لا يمكن دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهمها لها وتأويلها من خلال تلاخيصه وشروحه على أرسطو بوجه خاص. بل لا بد من أن نستمد أساس نظرياته من خلال شروحه وتفسيره.

فهو دائم ما يعمد إلى عرض آرائه الخاصة فى سياق شروحه. وهو إذا كان يفسر كتب أرسطو ويعلق عليها، فإنه بدوره يتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية واللاهوتية ولا سيما فى معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين على وجه العموم.

ونستطيع أن نؤكد ذلك من جانب آخر. إننا إذا تعمقنا في شروحه وتلاخيصه وجدنا من جانبه مغزى غاية في الدلالة. هذا المغزى يتمثل في أنه إذا كان ينقد رأيا من الآراء فذلك لأنه لا يتفق مع فلسفته، ومع مبادئ أرسطو وفلسفته التي قلنا فيما سبق أنه يؤيدها تأييدا ظاهرا.

نضرب على ذلك مثلا واضحا في تلخيصه لكتاب من كتب أرسطو. يقول ابن رشد: "إن قصدنا في هذا القول أن نعلم إلى كتب أرسطو فنجد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهب، أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهب. وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعا وأثبت حجة. وكان الذى حركنا إلى هذا أن كثيرا من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يوقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سببا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده"^(٤).

ابن رشد إذن يحاول الدفاع عن القضايا الأرسطية. وهذا ظاهر ظهورا بينا من خلال شروحه وتفسيره ومن خلال مؤلفاته أيضا. وإذا كنا ندعو من جانبنا اليوم إلى منهج جديد يتمثل في الاعتماد - كما قلنا - على شروحه بصفة خاصة، فإن تحت يدنا الكثير من النصوص التي تنهض دليلا على تأييد دعوتنا اليوم. وقد آن لنا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفى العربى أن نبحت فى فلسفة ابن رشد بحثا ينظر إليها من منظور يختلف عن ذلك المتطور الذى طالما بحثت فلسفته على أساسه، وهو ذلك المنظور التقليدى الذى يبحث فيها من خلال مؤلفاته كفصل المقال ومنهج الأدلة وتهافت التهافت.

٤- الطريق البرهانى هو الطريق الذى يتبعه ابن رشد:

وإذا كان ابن رشد - كما اتضح لنا - يؤيد أرسطو دون غيره، فإن سبب

(٤) تلخيص السماع الطبيعى لابن رشد، ص ٢.

ذلك أنه يحاول الارتفاع إلى مستوى البرهان - كما قلنا - ومحاولته الارتفاع إلى هذا المستوى البرهاني هو الذى جعله ينقد المتكلمين تارة والفارابى وابن سينا تارة أخرى، مبينا أن الكثير من أقوالهم لا تعدو كونها طرقا إقناعية أو على أحسن الفروض طرقا جدلية. وكل من الطريقتين تعدان فى مرحلة أدنى من مرحلة البرهان.

نقول هذا اليوم. ونؤكد على قولنا هذا. وطالما قلنا إن هناك الكثير من النصوص التى تقطع بذلك قطعا لا مجال للشك فيه. فهو يقول فى تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو: " فليس بواجب أن نصوص فجصا بالغا عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخارف، بل ينبغى أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان.

وإذا قال قائل بأن هذا القول فى مدلوله يعد قولاً أرسطياً، فإننا من جانبنا نسوق قولاً من تهافت التهافت لابن رشد يؤيد اتجاهه فيلسوفنا إلى البرهان. فهو يقول: أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان. كما يقول - فى معرض تفضيله الطريق البرهاني على ما عداه من طرق أخرى - إن الأقاويل البرهانية قليلة جداً حتى إنها كالذهب الإبريز من سائر المعارف والدر الخاص من سائر الجواهر. كما يقول فيلسوفنا أيضاً - فى معرض رده على الغزالي - إن الفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان. فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستنديين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان. بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة.

ابن رشد يقول هذا فى مؤلفاته. وقد استفاد ذلك كله من خلال شرحه لمؤلفات أرسطو. استمع إليه يقول فى تفسيره لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو - فى معرض رده على علماء الكلام الذين هم أساساً فيما يرى أهل جدل لا برهان - يقول فيلسوفنا: فإنه لما كان هذا العلم يقصد علم الكلام - يقصد به نصره آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل، سوفسطائية كانت، جاحدة

للمبادئ الأول، أو جدلية، أو خطابية، أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها^(٥).

ونستطيع أن نستخلص من ذلك كله أن ابن رشد ينقد طريقين ويرتضى لنفسه طريقا ثالثا.

فهو ينقد الأدلة الخطابية - وهذا هو الطريق الأول - لأنها جعلت لأهل الإقناع الذين يسلكون المسلك الإقناعى فى جوانب بحثهم واعتقادهم.

وهو ينقد أيضا الأدلة الجدلية - وهذا هو الطريق الثانى - حيث إنها خاصة بالجدليين أصحاب علم الكلام. ونقده لهم أعنف من نقده لأصحاب المسلك الإقناعى، فهم لم يقفوا عند حدود الأدلة الإقناعية وما فيها من بساطة، كما لم يستطيعوا الصعود إلى مستوى البرهان، بل نقدوا مسلك كل من أهل الإقناع والفلاسفة.

أما الطريق الثالث - وهو ما قلنا إن ابن رشد يرتضيه لنفسه - فهو طريق البرهان. وهو عنده خاص بالفلاسفة، أو ينبغى أن يكون كذلك. وابن رشد يمد المسلك البرهانى أو القياس البرهانى لأنه فيلسوف أصلا. والمبادئ التى يلتزمها أهل البرهان هى المبادئ العقلية والمنطقية التى لا يستطيع أى فيلسوف التخلّى عنها فى بحثه فى قضايا الفلسفة.

ولكن ما هى أهم المبادئ التى يقررها طريق البرهان هذا الذى ارتضاه ابن رشد آخذا أكثر عناصره عن أرسطو، ثم مطبقا له على قضايا فلسفته؟

إذا رجعنا إلى تلخيص ابن رشد لبرهان أرسطو، وهو لم يزل بعد حييىسا فى عالم المخطوطات^(٦)، وجدنا ابن رشد يقول: إن البرهان يقرر أننا نعلم الشيء علما

(٥) انظر فى تفصيل ذلك كله كتابنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص ٥٠ وما بعدها.

(٦) شرعنا فى تحقيق هذا المخطوط المهم اعتمادا على نسخة دار الكتب المصرية. ونرجو أن يظهر قريبا.

حقيقيا متى علمناه لا لأمر عارض على نحو ما يفعل السوفسطائيون، بل متى علمناه بالعلة الموجبة لوجوده، وعلمنا أنها علتة، وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة^(٧).

كما يذهب إلى أنه إذا كان من الضروري أن يفيد البرهان علم الشيء على ما هو عليه فى الوجود بالعلة التى هو بها موجود - إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع - فإنه يجب أن تكون مقدماته صادقة، وأوائل، وغير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة، وأن تكون علة النتيجة بالوجهين جميعا: أى علة علمنا بالنتيجة، وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه^(٨).

بالإضافة إلى أن هذه المقدمات تعرف بالعقل، وهو الذى يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها. دليل هذا أن النتيجة الضرورية - فيما يرى ابن رشد - لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية.

وإذا كان من شرط العلم الحق أن تكون النتيجة ضرورية، فإنه يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية أى غير مستحيلة ولا متغيرة^(٩).

٥- نظرية المعرفة:

قلنا إن ابن رشد قد ارتضى طريق البرهان مستمدا أساسه عن أرسطو من خلال شروحه ثم حاول تطبيقه على كافة المشكلات الفلسفية. وهذا يؤدى بنا إلى القول بضرورة الاعتماد أساسا على الشروح. بحيث إننا إذا وجدنا ثمة تعارض بين قضاياه التى بثها فى تضاعيف شروحه وقضاياه التى ذهب إليها فى مؤلفاته، فإن الأساس عندنا هو الشروح لا المؤلفات، التى لا يخفى - كما قلنا - أن بعض ما فيها قد وضع لظروف وحاجات اجتماعية.

(٧) ص ١٧٦ من المخطوطة.

(٨) المصدر السابق، ص ١٧٦.

(٩) المصدر السابق، ص ١٧ - ١٨٠.

وإذا كنا قد سقنا فيما سبق بعض الأقوال التي ذكرها ابن رشد والتي تهدينا إلى الطريق الذي ارتضاه، فإننا أيضا إذا رجعنا إلى الأسس الرئيسية التي تحكم نظرياته، وجدنا صدق ذلك. بمعنى أنه من السهل علينا رد عناصر فلسفته إلى مبادئ استقاه عن أرسطو وتوصل إليها - كما قلنا - من خلال قيامه بالشرح والتفسير، مقدما لنا الدليل تلو الدليل على صحة ما ارتضاه وقرره. ويمكن أن ندلل على ذلك بأمثلة موجزة وموجزة غاية الإيجاز في حدود النطاق المرسوم لهذه المقالة، قاصدين من ذلك الدعوى إلى تجاوز ذلك الطريق التقليدي الذي طالما بحثت فلسفته على أساسه.

فهو مثلا في نظرية المعرفة يتجاوز المعرفة الحسية ليصل إلى المعرفة العقلية، طبقا لما يقول به من تدرج الوظائف العقلية. كما ينقد القول بوجود كليات مفارقة، وذلك بناء على رأيه الذي يذهب فيه إلى أن المعقولات تستند إلى المحسوسات. إذ إننا إذا ذهبنا إلى أن هذه الكليات موجودة خارج النفس، لزم أن يكون لها كليات أخر خارج النفس بها يصير الكلى الأول معقولا والثاني ثالثا وهكذا إلى غير نهاية.

وهذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على أن فيلسوفنا شأنه في ذلك شأن أرسطو، يصعد من الحس إلى العقلى ومن الجزئى إلى الكلى. فليس العلم علما للمعنى الكلى، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى يتمثل فى قيام الذهن بتجريد الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت فى المواد.

من هذه النقطة - فيما نعتقد - يبدأ ابن رشد فى بيان رأيه فى مشكلة غاية فى الأهمية لعبت دورا مهماً عند فلاسفة ومتصوفة الإسلام. فإذا كان هناك طريقتين للاتصال: اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات فى عقلنا، واتصال يعتمد على القول بأن موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء؛ فإن ابن رشد يقول بالطريق الأول، وذلك طبقا لمذهبه فى تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات حتى تصل إلى المعقولات، أى يقول بتطور طبيعى للمعرفة، منكرا طريق

التصوف. وذلك - كما قلنا - يتمثل فى إعلانه أنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم، أى عند النقطة التى تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها.

٦- قدم العالم:

هذا عن نظرية المعرفة، فإذا انتقلنا منها إلى مقال ثان وأخير من بين عشرات الأمثلة التى تنهض على تأكيده الاتجاه الأرسطى ومحاولته الوصول إلى الطريق البرهانى، اتضح لنا ضرورة الرجوع إلى شروحه بصفة خاصة.

هذا المثال يبدو فى أدلة على قدم العالم والتى فند بها اعتراضات الغزالى التى تقوم على القول بحدوث العالم.

ففى الدليل الأول نراه يؤيد مواقف الفلاسفة ويقيم دليله على فكرة الحركة الأرسطية. وهو بذلك قد ابتعد عن الطريق الجدلى والإقناعى حيث يصل إلى مرتبة البرهان. بحيث يبدو لنا أن مفتاح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل فى هذه التفرقة بين الطرق الثلاث مختاراً منها الطريق الثالث الذى يعده أكثر الطرق سمواً وبقينا وهو طريق البرهان كما قلنا.

أما الدليل الثانى فيقيم على فكرة الزمان. وإذا تعمقنا فى دراسة هذا الدليل وجدنا تأثيراً بأرسطو إلى حد كبير. إذ إنه يربط دائماً بين آراء أرسطو وآرائه هو فى الطبيعة الضرورية لكل موجود.

وفى الدليل الثالث يناقش فيلسوفنا فكرة الإمكان أو الاحتمال ويذهب إلى دحضها تماماً. وهو يتساءل عن المبرر والباعث على تجدد الموقف بالنسبة لله الذى لا يتغير أبداً.

أما فى الدليل الرابع والأخير فنجد يناقش فكرة وجود مادة أو محل قابل للشيء الممكن، ذاهباً إلى أنه لا يمكن أن يتكون شيء عن لا شيء، فإن معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغييره مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل. ولذلك لا يمكن أن يكون

عدم الشيء هو الذى يتحول وجوداً ، ولا هو الشيء الذى يوصف بالكون ، أعنى الذى نقول فيه إنه يتكون .

٧- خاتمة:

هذه نقاط نقول بها اليوم بعد أن احتفلنا منذ سنوات قليلة بذكرى فيلسوفنا ابن رشد. وكل ما نرجوه هو أن نعيد النظر فى تلك الدراسات التى كتبها نفر من المستشرقين والمؤلفين العرب فى دوائر الفلسفة فى العالم كله والتى تدرس أساساً فلسفة ابن رشد. هذه الدراسات التى اعتمدت أكثر ما اعتمدت على المؤلفات دون الشروح. صحيح أننا لو رجعنا إلى ما كتب عن فيلسوفنا وخاصة ما كتبه مونتسكيو ورينان E. Renan وجدنا إيماناً بأهمية هذه الشروح. ولكن ذلك من جانبها يعد محاولة جزئية لا ترتفع إلى مستوى التفسير الكلى الشامل لحقيقة مذهب. هذا التفسير الكلى الشامل لن يتحقق إلا بالاعتماد على شروحه وجعل مؤلفاته تابعة لهذه الشروح إن صح هذا القول.

هذه دعوة ندعو إليها اليوم فهل يا ترى ستجد صدق عند المشتغلين بدوائر الفلسفة فى العالم شرقه وغربه ، بحيث نبدأ فى دراسة ابن رشد على ضوء هذا المنهج الذى ندعو إليه؟

الفصل الثانى

الفيلسوف ابن رشد ومنهجه النقدى

(فكر عربى من خلال لقاء الشرق بالغرب)

أولاً: أهمية المنهج النقدي والحوار بين الحضارات:

قد لا أكون مبالغاً في القول بأن ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية لأسباب عديدة، قد يكون على رأسها لما تتميز به من حس نقدي. إننا لا نجد حساً نقدياً بهذه الصورة الشاملة والدقيقة عند الفلاسفة العرب الذين سبقوه وسواء عاشوا في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا، أو وجدوا في المغرب العربي قبله كابن ماجه وابن طفيل. إن نقد هؤلاء الفلاسفة يعد نقداً جزئياً لفيلسوف معين دون غيره، وأولاً اتجاه فكري فلسفي محدد، دون الفلاسفة والاتجاهات الأخرى.

أما بالنسبة لابن رشد، فقد توافر له الحس النقدي الشامل والدقيق. ودليلنا على ذلك، أننا قد لا نجد فيلسوفاً من الفلاسفة، أو اتجاهات من الاتجاهات التي سبقت ابن رشد، إلا وقام فيلسوفنا العملاق ابن رشد، بتوجيه سهام النقد إليه، ونقد للمتكلمين ومن بينهم الغزالي، ونقد لأهل الظاهر، ونقد للفارابي وابن سينا، ونقد للصوفية.. إلى آخر الاتجاهات الفكرية والفلسفية.

لقد احتل الفيلسوف الأندلسي ابن رشد والذي ولد كما قلنا عام ٥٢٠هـ = ١١٢٦ م وتوفي عام ٥٩٥هـ = ١١٩٨ م وعلى وجه التحديد في العاشر من ديسمبر، مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي عامة والفكر الإسلامي العربي على وجه الخصوص. وقد لا نجد - كما أشرنا - فيلسوفاً من فلاسفة العرب سواء من عاش منهم في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا أو في المغرب العربي كابن باجة وابن طفيل، يحتل تلك المكانة التي يحتلها هذا الفيلسوف.

ولعل ما يدل على تلك المكانة التي يحتلها الفيلسوف ابن رشد، ذيوع فلسفته في أوروبا، وتأثير كثير من المفكرين بأبعاد تلك الفلسفة، سواء تمثل هذا التأثير في موافقة الفيلسوف على رأى أو أكثر من آرائه الفلسفية، أو تمثل في القيام بالهجوم على هذا الرأى أو ذاك من الآراء التي قال بها هذا الفيلسوف، وهذا كله -

سواء الموافقة أو الهجوم والنقد - يظهر في حركة الرشدية اللاتينية بصفة خاصة.

وإذا تساءلنا عن الأسباب التي من أجلها احتل ابن رشد تلك المكانة استطعنا من جانبنا القول بأن أهمية هذا الفيلسوف في تاريخ الفكر الفلسفي العربي، ترجع إلى بروز الحس النقدي عند هذا الفيلسوف من جهة ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى، حتى إن فلسفته تعد تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره. ولهذا نقول عنه أنه فيلسوف العقل في الإسلام بالإضافة إلى قيامه بالكثير من الشروح على مؤلفات أرسطو واتخاذ مواقف خاصة به أثناء قيامه بتلك الشروح وتفضيله للبرهان ورفعته فوق مرتبة الجدل والخطابة.

ولا يعني هذا أن الحس النقدي أو المنهج النقدي الذي سار فيه ابن رشد يعد شيئاً غير الجانب العقلاني عند هذا الفيلسوف، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ سنرى أن منهج النقد في فلسفة هذا الفيلسوف كان قائماً على أساس تمسك ابن رشد بالعقل، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة. بمعنى أن ابن رشد حين ينقد هذا الفيلسوف أو ذاك، أو ينقد اتجاهًا من الاتجاهات، فإنه يقيم نقده على أساس تمسكه بالعقل، بحيث لا يرضى عنه بديلاً. إنه - كما سنرى - حين يبين أن ابن سينا قد أخطأ، فإنه ينتقده لأنه ابتعد عن المسار العقلي. وحين يبرز ضعف الطريق الصوفي، فإن ذلك يقوم على أساس اعتقاده بأن طريق العقل وطريق التصوف لا يمكن أن يلتقيا.

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا نجد عن ابن رشد منهجاً نقدياً، فإن هذا إن دل على شيء، فإنما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفي، إذ لا يخفى علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكراً فلسفياً، فإن هذا الفكر الفلسفي لا بد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء الآخرين، أي المفكر لو كان متابعاً لآراء الآخرين مقلداً لهم فإنه لا يستحق أن يسمى بالفيلسوف، ولا يصح أن نقول إنه يكتب في مجال الفلسفة.

ومن هنا نجد النقد معبراً عن الحركة لا السكون، ومعبراً عن التجديد لا

التقليد ومعبراً عن الثورة لا الجمود، كما نجد أن الفلاسفة الذين يتميزون بالحس النقدي والشكى يحتلون مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة قديماً ووسيطاً وحديثاً.

احتل تلك المكانة السوفسطائيون لحسهم النقدي الشكى، واحتلها أرسطو بنقده لكل الآراء والاتجاهات التي سبقتة ابتداء من آراء فلاسفة المدرسة الأيونية حتى آراء أستاذة أفلاطون. واحتلها أيضاً كانت Kant الفيلسوف الألماني حتى إن فلسفته تشطر الفلسفة الحديثة شطرين، الفلسفة قبل كانت Kant والفلسفة بعد كانت. واحتلها المعتزلة لروحهم النقدية، واحتلها فيلسوفنا ابن رشد، إذ نقد أكثر الاتجاهات التي سبقتة كالاتجاهات الكلامية والصوفية واتجاهات فلاسفة سبقوه كالفارابي وابن سينا، وذلك على النحو الذى سبق أن أشرنا إليه منذ قليل. ومن هنا نجد ابن رشد واقفاً على قمة الفلسفة العربية، وبعده لا نجد فيلسوفاً عربياً حتى أيامنا المعاصرة التي نحياها، إذ انقطع وجود الفلاسفة العرب بعد وفاة ابن رشد.

ولا يعنى هذا القول أن هؤلاء الفلاسفة دون غيرهم هم الذين يتميزون باتباع المنهج النقدي، إذ أن ما ذكرناه مجرد أمثلة على بروز الحس النقدي عند فلاسفة يحتلون، بالمنهج الذى اتبعوه، مكانة كبرى في تاريخ الفلسفة، لأن التفكير النقدي يعد في الواقع قديماً قدم الفلسفة، بمعنى أننا إذا تساءلنا عن خصائص الفكر الفلسفى، وما الشروط التي يجب أن تتوافر في الفكر حتى يكون فكراً فلسفياً وحتى يكون صاحب هذا الفكر فيلسوفاً فلا بد أن نضع في الاعتبار أن من الشروط أو الخصائص المهمة للفكر الفلسفى، خاصة النقد. ومن هنا يكون للتفكير النقدي دلالة الفلسفية وسواء وجدناه عند المعتزلة من أمثال الجاحظ أو وجدناه عند أدباء من أمثال "أبو العلاء المعرى".

فإذا قلنا إن فرداً من أفراد البشر يعد فيلسوفاً، فإن فكره لابد أن يكون مبتعداً عن دوائر التقليد والسكون والجمود، وملتزماً التزاماً تاماً بالتجديد والحركة، وإلا كيف نفرق بين المعرفة العادية والمعرفة الفلسفية. إن معرفة عامة الناس تجيء من

التقليد إلى أكبر حد أما المعرفة الفلسفية فلا تحمل في طياتها متابعة للآخرين مهما بلغوا من الشهرة.

وما يقال عن المعرفة، يقال عن السلوك. وما يقال عن الجانب النظري، يقال عن الجانب التطبيقي. ولعل هذا ما دفع أفلاطون إلى التفرقة بين الفضيلة العادية وبين الفضيلة الفلسفية. إن الفضيلة العادية تجيء عن التقليد، إن صاحبها لا يعدو أن يكون مقلداً في سلوكه للآخرين، تماماً مثل النمل والنحل، كل نملة تفعل فعلاً كغيرها من النمل وكل نحلة لا تخرج في عملها عما يفعلها سائر النحل. أما الفضيلة الفلسفية تقوم على النقد، تقوم على الذاتية، ومن هنا لا يكون صاحبها متابعاً أو مقلداً لسلوك غيره من أفراد البشر وذلك إذا كانوا على غير صواب في سلوكهم الذي اعتادوا عليه.

ونود القول بأن ابن رشد حين اتبع منهجاً نقدياً، فإن مذهبه الفلسفي قد جاء معبراً عن فكر صاحبه. لقد جاء فكره مختلفاً عن فكر الآخرين، إذ لا يخفى علينا أن أى إبداع في مجال العلوم الإنسانية لابد أن يقوم على الذاتية وعلى النقد وعلى التفكير الحر المستقل. وواضح أن هذه الجوانب كلها تتنافى تماماً مع التقليد. إن المقلد يتلاشى فكره في خضم الآخرين لأنه لا يختلف في فكره عن فكر هؤلاء الذين أخذ عنهم أفكاره.

وإذا كان ابن رشد قد اتبع منهجاً نقدياً خالف فيه ما اتفق، أو تواضع، عليه غيره، فإن من الطبيعي أن تجد أفكاره معارضة وهجوماً إلى درجة كبيرة. ولعل هذا ما يفسر نكبة ابن رشد قبل وفاته. ولكن الخلود الفكري كان له، ولم يكن لهؤلاء الذين تصدوا للهجوم عليه. فابن رشد خالد لمنهجه النقدي، ومن تسببوا في نكبته لا نسمع عنهم إلا أسماء، مجرد أسماء في صحف الإهمال والنسيان.

ونود أن نشير، قبل تحليل أبعاد المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، إلى أن هذا المنهج قد ساعدت على قيامه وبروزه عند هذا الفيلسوف عدة عوامل من بينها اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه.

فقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء في مختلف بلاد الأندلس^(١). كما تولى منصب قاضى القضاة فى أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، بعد أن كان قاضيا باشبيلية ولا يخفى علينا أن التحكيم الذى يقوم به القاضى بين الخصمين قد يكون مؤديا إلى تنمية الروح النقدية بصورة أو بأخرى، هذه الروح التى ظهرت فى تحكيمه بين الآراء المختلفة والمتعارضة وترجيح رأى على رأى، والكشف عن الأخطاء والتناقضات التى وجدها فى فكر السابقين عليه.

وما يقال عن القضاء، يقال عن الفقه واهتمام ابن رشد به. لقد ترك لنا ابن رشد الكثير من الكتب والرسائل فى مجال الفقه ومن أهمها كتابه القيم "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" فى الفقه. يقول ابن الايار^(٢) عن هذا الكتاب: إن ابن رشد قد أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل وجه فأفاد وأمتع به، ولا يُعلم فى فنه أنفع منه ولا أحسن منه سياقاً وقد أصبح بذلك أوجد عصره فى علم الفقه والخلاف^(٣).

وما يهمنا فى هذا المجال هو القول بأن اتجاه ابن رشد فى دراسة الفقه، قد أفاده فى تكوين اتجاهه النقدى فى الفلسفة. إذ أن الدارس لكتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" يلاحظ حسا نقديا عند فيلسوفنا. إنه لا يكتفى بمجرد رواية وترديد آراء غيره، بل يمحس هذه الآراء وينقدها نقدا دقيقا. وقد عبر عن ذلك ابن فرحون^(٤) حين قال: إن الدراية كانت أغلب من الرواية. أى أن النظر العقلى النقدى كان غالبا على منهج هذا الفقيه حين كان يبحث فى هذا المجال، مجال الفقه.

(١) ابن البار: جزء ١ ص ٢٦٩.

(٢) ابن أبى اضميحة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء جزء ٣ ص ١٢٢ وانظر أيضا: كتابنا:

النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٤-٢٥.

(٣) الديباج المذهب ص ٢٨٤.

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ص ٤.

فابن رشد فى بداية كتابه هذا يبحث فى القياس الشرعى وينادى بالاجتهاد والتأويل إنه يعرف القياس ويبين وظيفته ، حين يقول : إن القياس الشرعى إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع ، بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذى أوجبه الشرع له ذلك الحكم أو لعللة جامعة بينهما. ولذلك كان القياس الشرعى صنفين : قياس شبه وقياس علة^(٥).

والمقارن بين كتابه فى الفقه وكتابه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " ، يلاحظ تقاربا إن لم يكن توحيدا بين اتجاه ابن رشد فى كتابه فى مجال الفقه وكتابه فى مجال الفلسفة. بل انه فى بحثه فى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح وذلك فى كتابه فصل المقال ، يستفيد من دراسته لهذه الأحكام فى كتبه فى مجال. ونقده للحشوية الذين يقفون عند ظاهر الآيات ولا يسمحون بالتأويل وذلك فى كتابيه "فصل المقال" و "مناهج الأدلة فى عقائد الملة" كان متصلا بالمسائل التى بحثها فى كتابه "بداية المجتهد".

ننتهى من هذا إلى القول بأننا لو أردنا البحث عن أسس وجذور للمنهج النقدى عند ابن رشد ، فإنه لا بد أن نضع فى الاعتبار عوامل ساعدت ابن رشد على تكوين هذا المنهج ، منها اشتغاله بالقضاء ، ودراساته فى المسائل الفقهية الخلافية ، وخاصة إذا لاحظنا أن ابن رشد يلجأ إلى القياس والاجتهاد سواء فى المسائل الفقهية الخلافية أو فى الموضوعات والمشكلات الفلسفية التى بحث فيها سواء فى كتبه المؤلفة أو كتبه الشارحة ، وإن كنا نرى أن كتبه الشارحة ، أى الكتب التى شرح فيها فلسفة أرسطو تعد أعلى فى الحس الفلسفى النقدى من كتبه المؤلفة كفصل المقال ، ومناهج الأدلة فى عقائد الملة ، وتهافت التهافت ، تلك الكتب التى ترتبط بأسباب وجوانب تاريخية. إن شرحه لكتب أرسطو ، وخاصة كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، نجد فيها أكثر آراء ابن رشد الجريئة والعقلانية والنقدية.

(٥) فصل المقال ص ٢ ، وانظر أيضا كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٧٠.

ثانية: المنهج النقدي وتأويل الظاهر:

سبق أن أشرنا إشارة موجزة إلى أن ابن رشد حين نادى بالتأويل بالاجتهاد في فهم النص، فإن هذا يدلنا على أنه اتخذ لنفسه منهجا نقديا.

ونود الآن الإشارة إلى موضوعين يرتبط كل واحد منهما بالآخر، ويؤديان إلى الدلالة على المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.

الموضوع الأول هو التوفيق بين الفلسفة والدين. والموضوع الثاني هو نقده للحشوية في مجال البحث في وجود الله تعالى. وسنرى أن هذين الموضوعين يجمعهما البحث في تأويل الظاهر.

فإبن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فإن هذا التوفيق من جانبه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها، كان قائما على تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلي ونقد موقف المفكرين للنظر العقلي.

إنه يذهب إلى أن الغرض من هذا البحث هو الفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة التدب وإما على جهة الوجوب^(٦).

ويقول ابن رشد: إن الفلسفة إذا كانت عبارة عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وإن الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعها، وكلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، فإن هذا يؤدي إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به^(٧).

ويحاول ابن رشد في مجال دفاعه عن فكرته الاستعانة بآيات قرآنية وفهمها بما يؤدي إلى تبرير ما يذهب إليه.

(٦) فصل المقال ص ٢.

(٧) الآية ١٨٥ من سورة الأعراف.

فقله تعالى: ﴿أَو لَم يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٨). فيها حث على النظر في جميع الموجودات^(٩).

وقوله تعالى: فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ^(١٠). فيها نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا^(١١).

ويمكن ترتيب هذه الفكرة في صورة قياس كالاتي:

الغرض من الفلسفة النظر العقلي في الكون للوصول إلى معرفة صانعه.

يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر في الكون والتفكير فيه.

إذن دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادرين عليها، أى على أولى الأدلة البرهانية.

وإذا كان ابن رشد لا يريد أن يقف عند ظاهر الآية إلى التأويل، فإن هذا يقوم على أساس أنه يريد تجاوز الطريق الخطابي وذلك حتى يصل إلى البرهان الذى يقوم أساسا على العقل.. إنه يقول: إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فوجب أن تجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلي. ويبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا الشرع إليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهاناً^(١٢).

(٨) الآية ٢ من سورة الحشر.

(٩) فصل المقال ص ٢.

(١٠) فصل المقال ص ٢ وأيضاً:

O Leary: Arabic thought and its place in history p. 253.

(١١) فصل المقال ص ٢.

(١٢) المصدر السابق ص ٤.

وإذا كان هناك من يعترض كالحشوية مثلاً على استخدام القياس العقلي على أساس أنه بدعة لأنه لم يكن في الصدر الأول للإسلام، ومن هنا يكون بدعة، فإن ابن رشد يقول إن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه قد استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة، فكذا يجب أن نعتقد في القياس العقلي^(١٣).

بل إن الفقيه إذا كان يلجأ إلى القياس في كثير من الأحكام الشرعية، فأولى بالفيلسوف صاحب العلم بالبرهان أن يفعل ذلك. فالفقيه عنده قياس ظني والفيلسوف عنده قياس يقيني برهاني^(١٤).

من هذا كله نجد ابن رشد حريصاً على نقد الذين يزيدون الوقوف عند ظاهر الآيات بحيث يجرمون التأويل. ونقد ابن رشد هذا يعد نابعا - كما سبق أن أشرنا - من إيمانه بالعقل. إنه يرى أن الفيلسوف لا يصح من جانبه الوقوف ضد ظاهر الآية، بل وأوجه تأويلها.

يقول ابن رشد في عبارة مهمة^(١٥). إن دلتنا على شيء فإنما تدلنا على منهجه النقدي وموقفه إزاء الخطابين وهم أهل الظاهر. ونحن نقطع قطعاً إن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي^(١٦). وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد

(١٣) المصدر السابق وأيضاً: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٧٧.

(١٤) فصل المقال، ص ١٨.

(١٥) يقول ابن رشد محدداً وطبقة التأويل ومعناه: "معنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام = المجازي (فصل المقال ص ٦).

(١٦) دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مادة: حشوية - مجلد ٧ عدد ١١ ص ٤٢٩.

اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجميع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنه ما من منطق به في الشرع مخالف بظاهرة لما أدى إليه البرهان.

قلنا إن ابن رشد حين نادى بالتأويل معبرا بذلك عن منهجه النقدي، قد طبق ذلك على موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين، كما طبقه على نقده للحشوية. وإذا كنا قد أشرنا إشارة موجزة إلى الجانب الأول، فإننا نريد أن نقف وقفة قصيرة عند الجانب الثاني، وسيتبين لنا كيف أن كل جانب منهما يرتبط بالآخر، بحيث يعبران معا عن منهج فيلسوفنا النقدي.

فالحشوية أقامت أصولها على الأخذ بآيات القرآن الكريم والتي تدل في ظاهرها على التجسيم وفهمت هذه الأديان على ظاهر لفظها^(١٧)، دون القيام بآية محاولة للتأويل، بل فوضوا التأويل إلى الله تعالى^(١٨).

وقد بين لنا ابن رشد أن هذه الطائفة قد ذهبت إلى أن الطريق إلى معرفة وجود الله تعالى هو السمع وحده لا العقل، بمعنى أن الإيمان بوجوده تعالى يكفي أن يكون عن طريق الشرع، كما هو الحال في أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه.

ويرى ابن رشد في معرض نقده لهم، أنهم باعتمادهم على ظاهر الآيات فقط دون تأويل لها، قد ضربوا صفحاً عن النظر العقلي الذي أمر به الله في كثير من آية من آيات القرآن الكريم.

(١٧) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون مجلد ١ ص ٢٩٧ - مادة حشوية ١ ونود أن نشير إلى أن الغزالي رغم أن يبتعد عن العقل في كثير من الموضوعات التي بحثها إلا أنه نقد الحشوية حتى قال: "فما انى به الحشوية من وجوب الجمود على التقليد واتباع الظاهر ليس إلا من ضعف العقول وقلة البصائر (الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢).

(١٨) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٢٤.

ويذكر ابن رشد الكثير من الآيات القرآنية لكي ينتقدهم بنفس السلاح الذي يستخدمونه فيما يزعمون. بمعنى أنهم إذا كانوا يزعمون أن طريقهم هذا يعد طريقاً شرعياً، فإن ابن رشد يدل على ضعف مسلكهم باللجوء إلى القرآن الكريم، فالله تعالى يقول: «فاعتبروا يا أولى الأبصار»^(١٩) وهذا دليل على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً^(٢٠) ويقول تعالى: «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء»^(٢١). وفي هذا نص على النظر في جميع الموجودات^(٢٢). وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في بيان محاولة التوفيق عند ابن رشد.

ومعنى هذا أن الشرع إذا كان قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، فمن الواجب إذن أن نجعل نظراً في الموجودات بالقياس العقلي^(٢٣).

ونستطيع القول بأن ابن رشد يقيم نقده لهؤلاء الذين لا يسمحون بالتأويل العقلي على أساسين، وليس على أساس واحد.

أساس أول هو أن الإنسان حيوان عاقل وحين يلغى الحشوية دور العقل في تأويل الآيات، فإنهم يلغون بذلك الإنسانية. ومن هنا لا نجد فرقاً بين الحيوان الذي لا عقل له وبين الإنسان الذي يجب أن يتميز بالعقل.

أساس ثان وأخير، سبق أن أشرنا إليه، وهو أن إلغاء الحشوية للنظر العقلي

(١٩) آية ٢ من سورة الحشر

(٢٠) فصل المقال ص ٢.

(٢١) آية ١٨٥ من سورة الأعراف.

(٢٢) فصل المقال ص ٢.

(٢٣) المصدر السابق ص ٢

لا يتفق مع ما جاء بالقرآن من آيات كثيرة تحث على وجوب النظر والتفكير والاعتبار^(٢٤).

وهكذا استطاع ابن رشد بمنهجه النقدي الدعوة إلى التأويل وإقامة هذا التأويل على أساس العقل.

ثالثاً: المنهج النقدي ورفض الطريق الصوفي:

قلنا إن ابن رشد حين اتخذ لنفسه منهجاً نقدياً، ينقد على أساسه الآراء والاتجاهات التي لا يوافق عليها لأنها لا تتفق مع العقل، تلك القوة التي يرفعها ابن رشد فوق كل قوة أخرى، بحيث أن هذا الاتجاه أو ذاك إذا كان لا يوافق عليه ابن رشد ويقوم بنقده، فإن سبب ذلك أنه لا يجد اتساقاً بين هذا الاتجاه من جهة وبين الجانب العقلاني من جهة أخرى، ومن هنا نجد حريصاً على نقد هذه الآراء والاتجاهات التي لا يعتبرها اتجاهات عقلية.

ونسرد الآن أن نقف عند نقد ابن رشد للطريق الصوفي، إذ أنه نقده في كثير من المجالات التي بحث فيها ومنها نظرية المعرفة، ومشكلة الاتصال، ووجود الله، وغيرها من مجالات ومشكلات بحث فيها فيلسوفنا.

فإذا كان ابن رشد قبل أن يقدم لنا أدلة على وجود الله، قد نقد الحشوية كما رأينا لأنهم لا يسمحون بالتأويل العقلي، فإنه قد نقد أيضاً الصوفية على نفس الأساس الذي يُقيم عليه منهجه النقدي، وهو الأساس العقلي.

فابن رشد يأخذ على الصوفية أن طرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أي مركبة من مقدمات تؤدي إلى نتائج. إذ أنهم يرون أن معرفة الله وغيره من الموجودات عبارة عن شيء يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب.

(٢٤) عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢١١.

إنهم يذهبون إلى أنهم يعرفون الله بالله. قيل للنووي: بم عرفت الله تعالى؟ قال: بالله. قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله وهو لا يعرف الله إلا بالله^(٢٥).

والواقع - فيما نرى من جانبنا - أن الطريق الصوفي لا يمكن أن يلتقي والطريق العقلي. إن حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابلان تقابل الأضداد، نظراً لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل، وإنما هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه، إنهم أى الصوفية، فيما يقول الغزالي^(٢٦) أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، إنهم يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام، وهو مالا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري، وإنما هو كالضوء في سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف.

هذا إن دلنا على شئ، فإنما يدلنا على أن طريقة هؤلاء المتصوفة تعد طريقة فردية بمعنى أن لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة به وعالمه الروحي الذي يعيش فيه وحده. وهذا لا يتفق مع الطريق العقلي الذي يعد طريقاً مشتركاً. ولذلك كان متوقعاً من ابن رشد نقد هذا الطريق الذي يتنافى تماماً مع طريق العقل والذي يعد أعدل الأشياء قسمة بين أفراد البشر.

فهو يقول في عبارة غاية في الأهمية^(٢٧)، تكشف لنا عن منهجه النقدي بالنسبة للطريق الصوفي: "إن هذه الطريقة - طريقة الصوفية - وإن سلمنا بوجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم أناس. ولو كانت هذه الطريقة هي

(٢٥) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٢، السراج الطوسي: اللمع ص ٦٢، وانظر أيضاً كتابنا: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٢١ وما بعدها.

(٢٦) المنقذ من الضلال ص ١٢٧

(٢٧) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٤٩.

المقصودة بالناس، لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثاً. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طريق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تغيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها كما أن الصحة شرط في التعليم، وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثاً، أعنى عن العمل، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة في النظر فعلى الوجه الذى قلنا. وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه".

وهكذا يكشف لنا ابن رشد في معرض نقده للطريق الصوفي كيف أن هذا الطريق يتنافى مع الطريق العقلي، إذ أن الطريق الصوفي يعد طريقاً فردياً ذاتياً ومن هنا لا يمكن إقامة البرهان على أى قول من أقوال الصوفية، نظراً لأنها لا تعدو كونها نزعات شخصية وجدائية لا تستقيم مع قضايا العقل. إنهم بمنهجهم الذوقي هذا، يحطمون أسس المعرفة العقلية، إذ لا بد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة، أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدرك العبد كيف حصلت له، فإن هذا يعد فيما نرى من جانبنا نوعاً من الإفلاس الفكرى ولهذا يعد اتجاه الصوفية إنكاراً لمبادئ العقل والمنطق، إذ كيف نجمع بين هذا الاتجاه الصوفي وبين الدعوة إلى النظر في الكون والتوصل إلى معرفة الخالق؟ وكيف يتسنى لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقياسها على مبادئ معقولة؟

وإذا كان ابن رشد قد نقد الطريق الصوفي والذي يزعم أصحابه أنه طريق موصل إلى معرفة وجود الله، فإنه قد نقد الصوفية أيضاً في معرض دراسته لنظرية المعرفة وبحثه في مشكلة الاتصال. وهذا النقد قائم أساساً على منهجه الذى يستند إلى العقل.

فابن رشد حين بحث في إدراك المجردات وفي العقل العملى والعقل النظري، يذهب إلى أن المعرفة تركز على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس

والوجود المعقول، والصعود من الأول (لجزئى) إلى الثانى (الكلى)، نجده يدرس مشكلة الاتصال ويعرض لآراء كثير من المفكرين حولها وينقد نقدًا عنيفًا طريق الاتصال الصوفى كطريق يزعمون أنه يؤدى إلى كمال الإنسان. ويتصور ابن رشد كمالاً يقوم على العقل أساساً، فهو يقول: "وهذه الحال من الاتحاد هى التى ترومها الصوفية وبين أنهم لم يصلوها قط، إذ كان من الضرورى فى وصولها معرفة العلوم النظرية... ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهى للإنسان، فان الكمال الطبيعى إنما هو أن يحصل له فى العلوم النظرية الملكات التى عدت فى كتاب البرهان^(٢٨)."

ومن هنا نجد ابن رشد ينقد الطريق الصوفى. نوضح ذلك بالقول بأننا إذا كنا نجد طريقين للاتصال: طريق أول يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول العقولات فى عقلنا، وطريق ثانٍ يقوم على القول بأن الاتصال يعد موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء، فإننا نجد ابن رشد يأخذ بالطريق الأول لأنه يتفق مع مذهبه فى تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات إلى العقولات، أى يقول بتطور طبيعى إنسانى للمعرفة. أما الطريق الثانى فان ابن رشد يرفضه رفضاً تاماً لأنه ليس داخلاً فى مجال الحس أو مجال العقل، بل يفسر المعرفة بنوع من العجائب والخوارق. وغير خاف علينا أن هذا التفسير لا يمكن القول به فى مجال العلم.

وبهذا تم لابن رشد نقد الطريق الصوفى، ذلك الطريق الذى يرى أن الإنسان لا يستطيع الصعود إلى مرتبة الاتصال بالعلم والبحث، بل عن طريق التقشف والزهد يصل الإنسان إلى هذه المرتبة^(٢٩).

(٢٨) تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ص ١٥ وأيضاً كتابنا: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد.

(٢٩) إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية ص ٥٨-٥٩ وأيضاً: مقدمة أحمد فؤاد الأهوانى لتلخيص ابن رشد لكتاب النفس ص ٦٠.

وإذا كان ابن رشد قد نقد هذا الطريق، فإنه بقى بعيداً عن التصوف، وذلك بتأكيده على القول بأنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم، أى عند النقطة التى تصل فيه ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها(٣٠).

رابعاً: المنهج النقدي وموقف ابن رشد من ابن سينا

إذا كان ابن رشد ينقد طريق الحشوية وطريق الصوفية على أساس منهجه النقدي الذى يركز على العقل، فإنه ينقد أيضاً ابن سينا، إذ أن ابن سينا قد ابتعد فى بعض جوانب فلسفته عن الطريق العقلى. ومن هنا وجد ابن رشد أن من واجبه نقد ابن سينا حتى يستطيع إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

والواقع أن نقد ابن رشد لابن سينا لا يقل أهمية من نقده للغزالي، بل يعد أكثر أهمية من نقده للغزالي، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنه نقد فيلسوف لفيلسوف أما بالنسبة للغزالي، فإنه نقد فيلسوف لمفكر متكلم اشعرى صوفى.

ولكننا للأسف الشديد أسرفنا فى الكشف عن ردود ابن رشد على الغزالي، تلك الردود التى تظهر فى كتاب "تهافت التهافت" الذى قام ابن رشد فيه بالرد على كتاب تهافت الفلاسفة. ولكننا لم نهتم اهتماماً كبيراً بتحليل أوجه نقد ابن رشد للفيلسوف ابن سينا الفيلسوف المشرقى.

وسنحاول الآن الكشف عن مجرد طرح نماذج من نقد ابن رشد لابن سينا، وسيتبين لنا كيف أن المنهج النقدي الذى سلكه ابن رشد فى رده على ابن سينا، إنما كان قائماً إلى حد كبير على إيمان ابن رشد بالعقل، بمعنى أن ابن سينا إذا تأثر بمقدمات جدلية كلامية فابن رشد يجد أنه لا مفر من نقده، لأن الطريق الجدلى لا يرقى إلى مستوى البرهان الذى يقوم على العقل، بالإضافة إلى أن تأثر ابن رشد

Renan (E): Averroes et L. Averroisme p.122-123.(٣٠)

وانظر أيضاً: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٧٨-٧٩.

بأرسطو وإعجابه به، كان سببا لقيامه بنقد ابن سينا. فإذا ابتعد ابن سينا عن فلسفة أرسطو، أو فهمها فهماً خاطئاً، فإن ابن رشد يجد أنه لا مفر من القيام بنقد هذا الفيلسوف.

قلنا إن ابن رشد ينقد ابن سينا في مجالات عديدة. وهو في الواقع لا يدع فرصة تفوت دون أن ينقد فيها هذا الفيلسوف ويقوم بدحض آرائه^(٣١).

فابن رشد - كما سبق أن ذكرنا - يعلم تماماً أن ابن سينا لم يفهم في بعض مواضع فلسفته مذهب أرسطو كما ينبغي أن يكون الفهم، بل إنه خلط أحياناً بين آراء أرسطية وآراء أفلاطونية. ومن هنا أراد ابن رشد تخليص فلسفة أرسطو من العناصر الدخيلة عليها، بمعنى أنه يريد أن يقدم مذهب أرسطو للعالم الإسلامي خالياً من أخطاء بعض الشراح والمفسرين وتأويلاتهم.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد إذا كان ينقد ابن سينا، فإن الهدف من ذلك لم يكن مجرد نقد هذا الفيلسوف، بل إن الهدف أيضاً بيان الأخطاء التي وقع فيها خصمه الغزالي الذي اعتمد في أحيان كثيرة على فهم ابن سينا لأرسطو ولم يرجع إلى مذهب أرسطو من خلال كتبه.

فإذا كان الغزالي قد ظن أنه رد على فلسفة أرسطو، فإن ابن رشد يبين لنا بحسه النقدي أن هذا الرد يعد خاطئاً لأن الغزالي استند في تكفيره للفلاسفة على آراء ابن سينا لا على آراء أرسطو الحقيقية. وهذا يدل على أن ابن سينا لم ينقل رأياً أرسطوياً كما ينبغي أن ينقله ويفهمه.

وهذا إن دلنا على شيء. فإنما يدلنا على أن ابن رشد - طبقاً لمنهجه النقدي وحسه النقدي - يريد التمييز بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا. ولعمري فإن هذا الاتجاه يعد قاعدة منهجية غاية في الدقة ويجب أن نلتزم بها، بمعنى أننا إذا

Renan (E): Averroes et L. Averroisme pp. 58-59. (٣١)

أردنا دراسة آراء فيلسوف ما من الفلاسفة، فإنه لا مفر من الرجوع إلى كتب هذا الفيلسوف نفسه، ولا نعتد اعتماداً كلياً على فهم الشراح لهذا الفيلسوف، بل إن فهم الشراح يجب أن يكون في مرتبة ثانوية لا في المرتبة الأولى.

فابن رشد يذهب إلى أنه إذا نسب اتهام ما من الاتهامات إلى الفلسفة، فينبغي أن ينسب إلى المصدر الحقيقي الذي كان باعثاً على هذا الاتهام، وهو يقصد بذلك ابن سينا على وجه الخصوص^(٣٢). إذ إن القصور في الحكمة إنما نتج عن أن الغزالي لم ينظر إلى رأى أرسطو، إلا من خلال ابن سينا^(٣٣).

يقول ابن رشد: إن الأقاويل البرهانية في كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الأشياء، وبخاصة في كتب الحكيم الأول، لا ما أثبتته في ذلك ابن سينا وغيره من ينسب إلى الإسلام أن ألقى له شيء من ذلك فإن ما اثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة، أى خارجة عن طبيعة المفحوص عنه^(٣٤).

ابن رشد إذن ينقد ابن سينا في هذا المجال، لأنه يعرف أن بعض الأخطاء التي وقع فيها الغزالي إنما كان مصدرها خلطه بين آراء أرسطية وآراء سينوية.

بيد أن نقد ابن رشد لم يقتصر على هذا المجال فقط، بل إنه نظراً لحسه النقدي ينقد ابن سينا في كثير من آرائه سواء في المجالات الإلهية أو المجالات الطبيعية، ليس هذا فحسب، بل إنه ينقد ابن سينا في كثير من التفريعات والمواضع الجزئية.

Duhem (P): L'Évolution du Monde Tome IV, p. 501, and: (٣٢)

E. Renan: Averroes et L'Avicennisme p. 89.

(٣٣) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٥٧، وانظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٤٧ -

٤٨ وأيضاً كتابنا: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.

(٣٤) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٨١.

وسنشير الآن إلى مجرد نماذج من هذا النقد حتى ندلل على ما سبق أن أشرنا إليه ، وهو أن المنهج النقدي عند فيلسوفنا يقوم على أسس محددة من بينها تعاطفه مع الفلسفة الأرسطية فى كثير من المجالات التى بحث فيها ، بالإضافة بطبيعة الحال إلى محاولته الانتصار للعقل ، بحيث أنه إذا وجد رأياً من الآراء لا يقوم على أساس عقلى ، فإنه يجد من واجبه الكشف عن الأخطاء والتناقضات الموجودة فى هذا الرأى أو ذاك من هذه الآراء .

فابن سينا قد قدم لنا دليلاً على وجود الله ، هو دليل الممكن والواجب ، ذهب فيه إلى أن كل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته ، أى لا بد لممكن الوجود من علة تخرجه من العدم إلى الوجود . ولا يجوز أن تكون علة نفسه ، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات ، فيجب أن تكون علة غيره^(٣٥) .

ولاشك أن هذا الدليل الذى تأثر فيه ابن سينا بالفارابى الفيلسوف المشرقى ، يعتمد على تحليل معانى الممكن والواجب والفرقة بينهما ، بمعنى أن العالم كان فى مرحلة الإمكان قبل أن يوجد ، وإذا وجد أصبح واجب الوجود بغيره ، أما الله فهو واجب الوجود بذاته .

وهكذا حاول ابن سينا أن يقيم عليه الذات الإلهية على أساس تفرقه بين الممكن والواجب^(٣٦) .

(٣٥) الإلهيات ، من «الشفاء» لابن سينا ، جزء ١ ص ٣٧ ، النجاة لابن سينا (قسم الإلهيات) ص ٢٢٨ ، المعتبر فى الحكمة للبغدادى ، جزء ٢ ص ٢٢ ، الإشارات والشبهات (القسم الإلهي ص ٤٧٢-٤٨٧) .

O Leary: Arabic thought ant its place in history p. 178.

E. Gilson: History of Christian Philosophy p. 207.

Renan (E): Averroes et L Averroisme p.89.(٣٦)

هذه هى الفكرة التى يعتمد عليها ابن سينا، أما ابن رشد فإنه بناء على منهجه النقدى الذى يسير عليه، يهتم بالكشف عن أوجه النقص فى هذا الدليل، تماماً كما سبق أن فعل بالنسبة للحشوية والصوفية.

ونستطيع القول بأن ابن رشد إذا كان يعلى البرهان على الجدل وعلى الخطابة، فإن هذا يتضح من موقفه من الباحثين فى موضوع وجود الله تعالى.

إنه بنقده للحشوية يرفض الطريق الخطابى الإقناعى، أما بالنسبة لابن سينا، فإننا سنجد عنده رفضاً للطريق الثانى الذى يعد فى مرتبة وسطى بين لطريق الخطابى والطريق البرهانى، ونعنى به الطريق الجدلى الكلامى. وإذا تم له ذلك فقد تسنى له الصعود إلى البرهان بعد تجاوز كل من الطريق الخطابى والطريق الجدلى.

والواقع أن منهجه النقدى يقوم - كما سبق أن أشرنا - على رفض أى طريق أو اتجاه يرى أنه يتعارض مع الطريق العقلى البرهانى أو على الأقل يختلف معه بصورة أو بأخرى.

فابن رشد بعد أن يعرض لدليل ابن سينا فى كثير من كتبه المؤلفة والشارحة، يبين لنا أن ابن سينا قد أذعن لمقدمة الجوينى المفكر الأشعرى، القائلة بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يجوز مثلاً أن يكون أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه^(٣٧). ومرد ذلك ذهابه إلى أن كل موجود ما سوى الفاعل إذا اعتبر بذاته، ممكن وجائز. وهذه الجائزات صنفان: صنف جائز باعتبار فاعله، وصنف واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته. والواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول^(٣٨).

(٣٧) ابن رشد: منهاج الأدلة ص ١٤٤.

(٣٨) مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٥٢-٥٤، معيار العلم للغزالي ص ٣٤٣-٣٤٧، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازى ص ١٠٨، وأيضاً: الأربعون للرازى ص ٨٢-٨٦.

والمقارن بين فكرة ابن سينا وبين الأشاعرة^(٣٩). يجد أن ابن رشد كان على حق تماماً حين ذهب إلى أن ابن سينا قد جارى المتكلمين^(٤٠)، طالما أنه يضع العالم في مقولة الإمكان أو الاحتمال^(٤١)، وتصور لإرضائهم تقسيمه بين الممكن والواجب ووضع العالم في صنف الممكن، وافترض المكان كون العالم على غير ما هو عليه^(٤٢).

بل إن تقسيم ابن سينا، متابعا في ذلك للأشاعرة والفارابى^(٤٣) - للموجودات إلى ممكن الوجود وواجب الوجود، وفهمه للممكن على أن له علة، وللواجب ما ليس له علة، لا يؤدي به - فيما يقول ابن رشد^(٤٤) إلى البرهنة على امتناع وجود علل لانهائية لها، إذ يترتب على وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود.

إن قول ابن سينا القائم على تحليل فكرة الممكن والواجب، يعد - فيما يرى ابن رشد - قولاً في غاية السقوط، وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره لا يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري. فإن قيل

(٣٩) دائرة المعارف الإسلامية- مادة: ابن رشد، لكارادىفو Carra de Vaux تعليق جميل صليبا - الترجمة العربية - مجلد ١ عدد ٣ ص ١٧٠. وأيضاً: موافقة صريح العقول لصحيب العقول لابن شيبه - جزء ٣ ص ٢٢٧.

(٤٠) Gauthier (L): La Philosophie Musulmane p. 50 (c/2)

(٤١) Renan (E): Averroes Et L averroisme P. 101. (C/3)

(٤٢) عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية من ص ٨١-١١٦. في مواضع متفرقة، وأيضاً: النزعة العقلية ص ٢٢٢-٢٢٥ المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.

(٤٣) تهافت التهافت ص ٧٢ وأيضاً:

M.Allard: Le Rationalisme de Averroes p.45.

(٤٤) مناهج الأدلة ص ١٤٦.

إنما يعنى قولنا ممكنا باعتبار ذاته، أى متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو، قلنا إن هذا الارتفاع مستحيل^(٤٥).

وهكذا يحاول فيلسوفنا ابن رشد، إثارة الشكوك والاعتراضات وأوجه النقد على دليل ابن سينا، مقيماً نقده على تمسكه بالعقل وعلى تأثره بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يريد أن يجنب الفلسفة الطريق الكلامى الجدلى لأنه لا يلتقى والطريق البرهانى الذى يعتبره ابن رشد أسمى صور اليقين.

والواقع فيما نرى من جانبنا أن ابن سينا رغم تمييزه فى كتبه المنطقية بين الطريق الفلسفى البرهانى والطريق الجدلى الكلامى ورفع الطريق الأول على الطريق الثانى، إلا أنه تأثر بكثير من المقدمات الكلامية فى بعض جوانب فلسفته، ومنها مقدمات الأشاعرة كما كشف عن ذلك ابن رشد. وقد يكون وقوع ابن سينا وتأثره ببعض المقدمات الكلامية الأشعرية، هو الذى أدى به إلى دفاعه فى بعض كتبه عن بعض أبعاد التجربة الصوفية، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن هناك نقاط التقاء عديدة بين الفكر الأشعرى والفكر الصوفى، تماماً كما نقول أن هناك نقاط التقاء بين الفكر الاعتزال والفكر الفلسفى.

وإذا كنا قد ذكرنا أن من معالم وعناصر المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، تأثره بأرسطو، فإن هذا يتضح للدارس لنقد ابن رشد لدليل ابن سينا، إذ إن مغزى هذا النقد هو أنه لا يجد عند أرسطو دليلاً على وجود الله يقوم على فكرة الممكن والواجب. صحيح أن فكرتى القوة والفعل عند أرسطو وانتقال الشئ من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل، قد نجد بينها وبين فكرة الممكن والواجب نوعاً من التشابه، ولكن الأساس غير الأساس والتصور غير التصور، وإلا كيف نفسر نقاط الالتقاء بين اعتماد ابن سينا وقبلة الفارابى - على تحليل فكرتى الممكن والواجب وبين الوقوع فى التيار الأشعرى.

(٤٥) عاطف العراقي: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١١٢-١١٤.

إن هذا التمييز بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب يعد من بعض زواياه - كما سبق أن أشرنا منذ قليل - تأثراً بالمقدمة الكلامية التي تقول بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. وهذا ما أدى بالأشاعرة مثلاً والغزالي أيضاً إلى القول بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات غير ضرورية، أي لا نجد ضرورة مثلاً بين النار والاحتراق، بل من الجائز أن تؤدي النار إلى البرودة وهكذا^(٤٦).

والدليل على أن أساس الفكرة الأشعرية (الواجب والممكن) غير أساس الفكرة الأرسطية (القوة والفعل) هو أن تصور الأشاعرة للعلاقة بين القوة والفعل يختلف عن تصور أرسطو.

نوضح ذلك بالقول بأن تحليل فكرة الممكن والواجب يمكن أن تؤدي إلى أن القوة عند الفعل فقط وليست قبل الفعل، وبالتالي تكون العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات، أما إذا لم تعتمد على فكرة الممكن والواجب فإننا نقول إن القوة قبل الفعل. وإذا قلنا بهذا فإن العلاقة تكون غير ضرورية بين الأسباب والمسببات، فإذا جاء ابن سينا وأقام دليلاً على وجود الله على تحليله فكرة الممكن والواجب، فإن ابن رشد ينبهنا إلى أنه وقع في مقدمات كلامية تؤدي إلى القول بأن العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات.

ولعل هذا هو ما أدى بابن رشد إلى نقد كل من الأشاعرة وابن سينا حين أقاموا أدلتهم على تحليل معاني الممكن والواجب لأنه يعلم تماماً أن ذلك يؤدي إلى إنكار الخصائص الثابتة بين الأسباب والمسببات. وقد فعل ذلك متأثراً بأرسطو حين كان يرد في كتابه "الميتافيزيقا" على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط، ويربط ابن رشد بينهم وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة للضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي أيضاً^(٤٧).

(٤٦) عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١١٢ وما بعدها.

(٤٧) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، مجلد ٢ ص ١١٢٦ وما بعدها.

ولعل هذا مما يدل على أن من أبعاد المنهج النقدي عند ابن رشد تأثره بأرسطو. ونريد بيان ذلك بذكر ما يقوله ابن رشد في معرض تفسيره لكتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو يقول ابن رشد: إن من الناس من ينكر بوجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذى هو قوية عليه. ويقول: إن القوة الشيء الذى توجد قوية عليه يوجدان معا. وهذا يلزم عنها ألا تكون قوة أصلا، لأن القوة مقابلة للفعل ولا يمكن أن يوجد معا. فإذا فعل الشيء فعلا، فينبغى أن يسأل منكر تقدم القوة على الفعل، بأن يقول قائل له: هل فعل هذا ما كان قويا عليه قبل الفعل أو غير قوى عليه؟ فإن قال: ما كان غير قوى عليه. فقد فعل الممتنع. وإن قال: فعل ما كان قويا عليه، فقد أقر بالقوة قبل الفعل. وهذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا. وهو قول مخالفة لطباع الإنسان فى اعتقاداته وفى أعماله^(٤٨).

هذا إذن دليل على أن ابن رشد حين ينقد فكرة ما، فإن من أسباب نقده أنه يتأثر بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يتساءل عن المبرر العقلى فدائما إذا بحث فى فكرة من أفكار الخصوم، وإذا لم يجد هذه الفكرة قائمة على العقل، فإنه يجد من حقه أن يقوم بنقدها.

والواقع أن ابن رشد ينتقد ابن سينا ليس فى المجال الاستدلال على وجود الله تعالى بتحليل معانى الممكن والواجب، بل إنه ينقده فى مواضع أخرى عديدة، منها على سبيل المثال أن ابن سينا إذا كان قد ذهب، كما فعل الفارابى قبله إلى تفسير العلاقة بين الله والعالم إلى القول بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة، بمعنى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر... الخ، فإن ابن رشد ينقد هذا القول نقدا عنيفا ويكشف عن كثير من الإشكالات والتناقضات فى القول بالفيض. إنه يذهب إلى أن قولهم بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد، يناقض قولهم إن الذى صدر عن الواحد الأول شئ فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن

(٤٨) تهافت التهافت ص ٦٥.

الواحد واحد، إلا أن يقولوا إن الكثرة التى فى المعلول الأول، كل واحد منها أول. بيد أن هذا لابد وأن يؤدى بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة^(٤٩).

بل إن ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات، ويقول: كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا؟ لقد نتج عن ذلك أن قلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة^(٥٠) وهو يعنى بذلك أن أرسطو وقدامى الفلاسفة لم يقولوا بذلك.

وإذا كانت هذه كلها - فيما يرى ابن رشد - خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، ولا تجرى على أصول الفلاسفة، كما لا تبلغ مرتبة الإقناع الخطابى، فضلاً عن الجدلى، فإن الموقف الصحيح هو القول بأن المعلول الأول فيه كثرة ولا بد أن يكون فى هذه الكثرة واحد فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد، وتلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحداً تعد معنى بسيطاً صدرت عن واحد بسيط^(٥١).

وهكذا نجد عند ابن رشد نقداً لتفسير العلاقة بين الواحد (الله) والكثير (العالم) على النحو الذى وجد عنده الفارابى وابن سينا، ومحاولة من جانبه لدراسة هذه العلاقة دون القول بالفيض.

وإذا كان ابن رشد كما سبق أن ذكرنا قد اهتم بنقد الفلسفة السينية، فإنه لم يقتصر على ذلك، بل إن دقة ابن رشد ومحاولة كشفه عن كل صغيرة وكبيرة من الأخطاء التى وقع فيها ابن سينا، واهتمامه بالرجوع إلى الفكر الأرسطى كعنصر مكون لمنهجه النقدى، جعله يهتم بالرد على ابن سينا فى كثير من المواضع الجزئية ومنها على سبيل المثال أن ابن سينا إذا كان يذهب إلى أن صاحب العلم الطبيعى لا

(٤٩) تهافت التهافت ص ٦٥.

(٥٠) المصدر السابق ص ٦٥.

(٥١) ابن سينا: تسع رسائل فى الحكم والطبيعيات (رسالة فى الإجماع العلوية) ص ٢٨-٢٩.

يبرهن على مبادئه، وإن العلم الالهي (الميتافيزيقا) هو الذي يتكفل ببيان مبادئ العلم الطبيعي^(٥٢) فإن ابن رشد يرى أن العلم الطبيعي هو نفسه الذي ينظر في مبادئه. فالمادة والصورة مثلاً ينظر العلم الطبيعي فيهما هو نفسه الذي ينظر في مبادئه. فالمادة والصورة مثلاً ينظر العلم الطبيعي فيهما من حيث إنهما مبادئ لوجود متغير وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث إنهما مبادئ لوجود متغير وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث إنهما مبادئ الجوهر بما هو جوهر^(٥٣).

وإذا كان ابن سينا يذهب إلى القول - مخالفاً في ذلك أرسطو - إلى القول بوجود قوة وهمية وظيفتها إدراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة التي تدرك عداوة الذئب للشاة وأن الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه^(٥٤) فإن ابن رشد يذهب في معرض نقده لابن سينا إلى القول بعدم وجود هذه القوة في مذاهب القدماء، وإن الوظيفة التي يرجعها ابن سينا للقوة الوهمية إنما هي من عمل القوة المخيلة، وبذلك لا يكون هناك معنى لإضافة قوة جديدة أخرى^(٥٥).

(٥٢) تفسير ما بعد الطبيعة جز ٢ ص ٥٠٨، جزء ٣ ص ١٤٢٠-١٤٢٦ وأيضاً تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١.

(٥٣) ابن سينا: الإشارات والتشبيهات ص ٢٥٤ من القسم الطبيعي، وعيون الحكمة لابن سينا ص ٣٨-٣٩.

Munk: Melanges de la Philosophie, Oulve et Arabe p. 364.

وأيضاً: عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٧٥.

(٥٤) ابن رشد: تلخيص كتاب النحاس والمحسوس ص ٢١٠، وأيضاً: تهافت التهافت ص ١٢٧-١٢٨ وأيضاً كتابنا: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.

(٥٥) يقصد بهم المتكلمين.

وهكذا نجد ابن رشد مهتماً بنقد الفلسفة السينوية في كثير من المواضع ، سواء كانت مواضع رئيسية تعبر عن خلاف مذهبي بين الفيلسوف المشرقي (ابن سينا) والفيلسوف المغربي (ابن رشد) أو كانت مسائل وفروعا جزئية لاتعبر عن خلاف مذهبي رئيسي ، وان كانت تعد دليلا على أن فيلسوفنا يريد الرجوع إلى مذهب أرسطو نظرا لأن رأيه - فيما يذهب ابن رشد - يعد رأيا صحيحا.

خامسة: الحس النقدي في موقفه من المتكلمين:

نود الإشارة إلى أننا سوف لا نقتصر في التعرف على آراء المتكلمين على ما يذكره ابن رشد عنهم أثناء نقده لهم، بل سنرجع إلى أبرز الكتب التي تركها لنا المتكلمون وذلك حتى يتسنى لنا معرفة مدى صحة ما يذكره ابن رشد عنهم.

لقد بين لنا ابن رشد أن المتكلمين قالوا بدليلين على وجود الله. دليل أول وهو دليل الحدوث ودليل ثان هو دليل الممكن والواجب.

وإذا كان ابن رشد قد نقد كما سنرى الدليلين، فإن هذا النقد من جانبه كان قائما على أسس محددة. إنه إذا كان قد نقد دليل الحدوث، فإن هذا كان متوقعا من جانبه، إذ إنه يؤمن بقديم العالم أى قدم المادة الأولى، وقد قدم لنا أدلة على وجود الله لا تتعارض مع القول بقديم العالم. وقد يكون هذا رد فعل من جانبه على ما ذهب إليه الغزالي في تهافت الفلاسفة. إن الغزالي حين دراسته لمشكلة حدوث العالم وقدمه وقيامه بتفكير الفلاسفة لقولهم بقديم العالم قد ذهب إلى أهل الحق إذا كانوا على صواب في الرأي حين قالوا بحدوث العالم وقدموا لنا أدلة على وجود الله، فإن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين ذهبوا إلى القول بقديم العالم وفي نفس الوقت نجدهم يقدمون لنا أدلة على وجود الله، إذ أن القول بالقديم يتعارض - فيما يرى الغزالي - مع محاولة التدليل على وجود الله.

ومن هنا نجد ابن رشد حريصاً على نقد دليل المتكلمين الذى يقوم على القول

يحدوث العالم. ونرى من جانبنا أن هذا النقد ينطبق على الغزالي أيضا إذ أن الغزالي قد اتفق مع الأشاعرة في كثير من الآراء التي قال بها.

إن منهج الغزالي الذي سار فيه هو إلى حد كبير منهج الأشاعرة في ردهم على الفلاسفة. وكثير من الآراء التي قال بها تتفق إلى حد كبير مع الآراء التي ارتضاها الأشاعرة لأنفسهم، وكم نجد من آراء قال بها الغزالي أثناء رده على الفلاسفة وذلك في كتابه "تهافت الفلاسفة" نجدها في كتاب «الإرشاد للجويني» المتكلم الأشعري.

ومهما يكن من أمر فسيتبين أثناء تحليلنا لمنهج ابن رشد النقدي في مجال الرد على المتكلمين والرد على الصوفية المواضيع التي نقد فيها ابن رشد آراء الغزالي المتعددة في مجالات متنوعة منها ما يدخل في إطار فلسفة الطبيعة ومنها ما يدخل في إطار الميتافيزيقا، أو الفلسفة الإلهية، بالإضافة إلى إشاراتنا المتعددة إلى آراء الغزالي حين الكشف عن أوجه نقد ابن رشد الفيلسوف المشرقي ابن سينا.

قلنا إن ابن رشد قد نقد دليلين قال بهما المتكلمون من الأشاعرة للتدليل على وجود الله، ونود أن نبين في معرض بياننا للأسس التي استند إليها ابن رشد في نقده - إلى أن ابن رشد وكما سنرى، إذا كان قد نقد دليل الحدوث كدليل قال به الأشاعرة لإثبات وجود الله تعالى، فإنه قد نقد أيضاً دليلاً ثانياً قال به المتكلمون وهو دليل الممكن والواجب، فالعالم ممكن الوجود أما الله تعالى فهو واجب الوجود.

وقد بين لنا ابن رشد أن القول بفكرة الممكن تؤدي إلى القول بأن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب ومسبباتها. وإذا كان ابن رشد يقول بالضرورة أى بالتلازم من الأسباب ومسبباتها، فإنه قد نقد هذا الدليل: دليل الممكن والواجب.

إن فيلسوفنا ابن رشد في نقده لهذا الدليل الذي يقول به المتكلمون يعتمد على مبادئ يؤمن بها هو، ومن هذه المبادئ تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، إنه لا ينقد المتكلمين فحسب، بل ينقد أيضاً الفلاسفة في اعتمادهم على

بعض الأفكار التي تجدها في هذا الدليل. لقد نقد ابن سينا أيضاً لأنه رأى أن دليل ابن سينا قد اعتمد على بعض المقدمات الكلامية الجدلية.

وبوجه عام يمكن القول بأننا لو تأملنا موقف ابن رشد النقدي في هذا المجال لوجدنا أن هذا الموقف من جانب يقوم على تخطي طريق الخطابين لأنه لا يخرج عن كونه مجرد نزعة إقناعية. كما يقوم على تجاوز طريق أهل الجدل. لما فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة كما لا يقبلها الفلاسفة الذين لا يرتضون بالبرهان بديلاً.

لقد كان ابن رشد إذن حريصاً على نقد اتجاه المتكلمين. إنه اتجاه لا يرقى إلى الاتجاه البرهاني الفلسفي كما لا يتفق مع إلهام الجمهور، وقد درسنا المؤثرات الفلسفية الأرسطية التي نجدها في اتجاه ابن رشد لنقد آراء المتكلمين، كما لاحظنا أن ابن رشد إذا كان قد نقد موقف المعتزلة والأشاعرة، إلا أنه كان يميل إلى موقف المعتزلة في بعض جوانبه، أكثر من ميله إلى موقف الأشاعرة، بل إنه كان حريصاً على إبراز ما في موقفهم من أخطاء وتناقضات.

لقد وصف ابن رشد طريقة المتكلمين بأنها طريقة جدلية، أي لا تسمو إلى مرتبة البرهان نجد هذا سواء في نقده لموقفهم حول الجسمية أو حول الجهة أو حول الرؤية. وقد ركز حول موضوع الرؤية بصفة خاصة، إذ أن الأشاعرة إذا كانوا يجيزون رؤية الله تعالى في الآخرة، فإن فيلسوفنا قد أقام نقده لموقفهم على أساس يتمسك به دائماً وهو أن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها تعد علاقات ضرورية، إنه يحدد بناء على ذلك شروطاً للرؤية متأثراً في ذلك بكثير من الأفكار الفلسفية اليونانية التي نجدها بين ثنايا شروحه وتلاخيصه على كتب الفيلسوف اليوناني أرسطو.

وقد ذهب فيلسوفنا كما سنرى إلى أن الأشاعرة قد خلطوا بين إدراك العقل وإدراك البصر. إن العقل إذا كان يدرك ما ليس في جهة، فإن إدراك البصر لا يتم إلا بشروط محددة معينة من بينها الجهة والضوء واللون.

لقد لجأ الأشاعرة - فيما يذهب ابن رشد - إلى حجج سوفسطائية، أى تلك الحجج التى يظن أنها صحيحة فى حين أنها ليست كذلك.

وإذا كان الأشاعرة قد اعتمدوا فى إثباتهم لجواز الرؤية على ذهابهم إلى أن معيار صحة الرؤية هو الوجود، فإن ابن رشد قد ذهب إلى أن المعيار أو الأساس لا يعد صحيحاً بأى حال من الأحوال. إذ لو كان الوجود هو مقياس الرؤية ومعيارها. لوجب إذن أن نبصر الأصوات وهذا يعد غير صحيح، كما يعتبر خارجاً عن العقل خروجاً تاماً. إذ لكل شئ خصائص محددة ثابتة ولكل حاسة عملها المحدد. كما لا يمكن انقلاب البصر سمعاً ولا يمكن عودة اللون صوتاً.

ولنحاول الآن الكشف عن تفصيلات الحس النقدى لابن رشد فى موقفه من المتكلمين من خلال بعض مواقفهم.

غير خاف علينا أن فلاسفة العرب عامة، وابن رشد على وجه الخصوص، قد تأثروا بأرسطو فى مجال دراسته المنطقية للجدل والبرهان، واعتبروا المتكلمين ممثلين للفكر الجدلى والفلاسفة ممثلين للفكر البرهانى، وذلك على النحو الذى سبق أن أشرنا إليه.

والواقع أن ابن رشد قد سعى بكل قوته إلى التفرقة بين الأقوال الخطابية والأقوال الجدلية والأقوال البرهانية، وسعى دوماً للوصول إلى البرهان الذى يعد عنده أسمى صور اليقين.

بل يمكن القول - كما سبق أن أشرنا - بأن مفتاح فلسفة ابن رشد بأسرها إنما يتمثل فى هذه التفرقة الجوهرية بين هذه المراتب الثلاثة، مراتب الخطابة والجدل والبرهان.

فهو يقول فى كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"^(٥٦):
الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون

(٥٦) تهافت التهافت ص ١٠١.

الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى عن هذا النوع من التصديق. وصنف هو من أهل التأويل الجدلى وهم الجدليون^(٥٧) بالطبع أو بالطبع والعادة وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعنى صناعة الحكمة.

معنى هذا أننا إذا لم ندرك هذه التفرقة التى يقوم بها فيلسوفنا، فإننا لا يمكن أن نفهم فلسفته بصفة عامة، ونقده للفكر الجدلى الكلامى بصفة خاصة، إذ أن ابن رشد قد سعى إلى نقد هذا النوع من الفكر، ونقده له أكثر شمولاً من نقده للطريق الخطابى، أى المرتبة الخطابية، إذ أن الطريق الخطابى إذا كان موجهاً لإقناع العامة أساساً والطريق البرهانى إذا كان للخاصة، أى الفلاسفة، أهل اليقين فإن الطريق الجدلى فوق مستوى العامة، ولا يرضى عنه الفلاسفة. ومعنى هذا أن ذلك الطريق قد لا يفيد الناس أساساً، ولعله كان طريقاً مرتبطاً بظروف زمانية معينة أكثر من كونه طريقاً مفتوحاً شاملاً ولازماً لكل عصر ولكل زمان.

قلنا إن ابن رشد إذا كان ينقد الطريق الجدلى، فإن سبب ذلك أنه يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية، ولا يرتضى بالبرهان بديلاً. أنه ينادى بتطبيق هذا الطريق البرهانى على دراسة المشكلات الفلسفية، ويعتبر هذا البرهان محكماً للنظر الصادق السليم، دليل ذلك قول ابن رشد: إن الحكمة هى النظرة فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان^(٥٨)، وإذا كان المتكلمون قد وقفوا عند صور الجدلى ولم يرتضوا لأنفسهم تجاوز هذا الطريق إلى طريق أسمى منه وأدق، وهو طريق البرهان، فإن ابن رشد وجد من واجبه نقدهم، إذ أن أى رأى من الآراء لا يرتفع إلى مستوى البرهان، فإنه يعد رأياً غير صحيح بل ليس داخلاً فى المجال الفلسفى، فيما يرى ابن رشد.

(٥٧) مناهج الأدلة فى عقائد الأدة ١٤٩، وراجع كتابنا: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد (الفصل الخامس بنقده للأشاعرة).

(٥٨) تهافت ص ١٠١.

وإذا تساءلنا وقلنا: هل نقد ابن رشد للطريق الكلامي الجدلي ينطبق على المعتزلة كما ينطبق على الأشاعرة، فإننا نستطيع الإجابة عن هذا بالقول بأن نقده ينصب أساساً على الأشاعرة كما ينطبق من بعض جوانبه وزواياه على المعتزلة.

صحيح أن كتب المعتزلة لم تصل إليه، فهو يقول: وأما المعتزلة، فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شئ نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة^(٥٩).

ولكن هذا لا يعني أن نقده يعد منطبقاً على الأشاعرة وحدهم، نظراً لأنه يركز على المنهج أكثر من تركيزه على هذا الرأي أو ذلك من الآراء التي قال بها المعتزلة أو الأشاعرة.

وصحيح أن المعتزلة قد اتجهوا إلى التأويل العقلي أكثر من الأشاعرة. ولكنهم أولاً وأخيراً فرقة كلامية، وإذا قلنا إنهم يعتبرون أساساً فرقة كلامية، فمعنى هذا أن طريقتهم تعد طريقة جدلية وليست طريقة برهانية، ثم إنه من المرجح أن ابن رشد اطلع على آراء المعتزلة من خلال كتب الأشاعرة. إذ أنه كثيراً ما يشير إلى آراء المعتزلة حين دراسة المشكلات التي يبحث فيها.

ومهما يكن من أمر، فإن قصد ابن رشد هو نقد الإطار أو المنهج. وإذا كان هذا هو قصده. فإن نقده يكون شاملاً إلى حد كبير. الأشاعرة والمعتزلة أيضاً. إذ أن الإطار الجدلي هو ما تحرك فيه كل من الممثلين للفكر الأشعري والممثلين للفكر الاعتزالي أيضاً، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار ردود كل فريق من أنصار الفريقين على الفريق الآخر، وإن كانت المعتزلة فيما يبدو لنا أكثر دقة من آراء الأشاعرة وأكثر سعيًا نحو العقل. ولعل هذا يفسر اقتراب المعتزلة من الفلاسفة وافتقار الأشاعرة من الصوفية،

(٥٩) منهاج الأدلة في عقائد الأدلة ١٤٩، وراجع كتابنا: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد (الفصل الخامس بنقده للأشاعرة).

وإن كان منهج المعتزلة غير منهج الفلاسفة ومنهج الأشاعرة غير منهج المتصوفة. لقد نقد ابن رشد علماء الكلام لأنهم أهل جدل لا برهان. فهم - فيما يرى فيلسوفنا - قد آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة يجعلون همهم نصرتها وتأبيدها، سواء تم هذا لهم عن طريق الأقاويل السوفطائية أو الأقاويل الجدلية أو الأقاويل الخطابية أو الأقاويل الشعرية. بحيث صارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها^(٦٠).

تبين لنا مما سبق كيف اهتم ابن رشد بالتفرقة بين مراتب أقاويل عديدة أهمها الأقاويل البرهانية والأقاويل الخطابية الإقناعية، وإذا كانت الأقاويل الجدلية الكلامية والأقاويل الخطابية لا تعد في رأى ابن رشد داخلية في إطار اليقين الذى يسعى إليه الفيلسوف من خلال تمسكه بالبرهان، فإنه كان متوقعاً منه إذن نقد مواقف المتكلمين وخاصة الأشاعرة.

ولسنحاول فى الصفحات التالية اختيار نماذج من المواقف الكلامية فى مجالات متعددة، ثم تبين نقد ابن رشد لها. وإذا كان ابن رشد قد حرص على عرض رأى الخصم قبل نقده، فإننا انطلاقاً من هذا الموقف الرشدى، سنحاول الوقوف عند هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها المتكلمون، حتى يتسنى لنا فهم موقف ابن رشد.

ونود أن نشير بادئ ذى بدء إلى أن إبراز موقف ابن رشد النقدي بالنسبة للمتكلمين أو بالنسبة لابن سينا أو غير هؤلاء من مفكرين وفلاسفة، لا يعنى أننا نتفق مع ابن رشد فى كل ما قاله بالنسبة لهذا الرأى أو ذلك من الآراء التى قال بها المتكلمون والفلاسفة والصوفية. وكما حاولنا فى دراسات سابقة بيان اختلافنا مع فيلسوفنا ابن رشد فى رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها^(٦١).

(٦٠) تفسير ما بعد الطبعة مجلد ١ ص ٤٣ - ٤٤.

(٦١) راجع فى ذلك كتابنا: تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية أيضاً: مقالاتنا عن مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى (فى كتاب دراسات فلسفية مهداه إلى الدكتور إبراهيم مذكور، جزء أول).

يعرض ابن رشد فى كثير من كتبه المؤلفه وكتبه التى يشرح فيها فلسفة أستاذه أرسطو. بعض أدلة من سبقوه على وجود الله. أنه يعرض أولاً الدليل ثم يقوم بعد ذلك ببيان أوجه الضعف فيه ثم ينتقل إلى دليل آخر. فعل هذا بالنسبة للصوفية. وابن سينا، كما سنرى وفعله أيضاً بالنسبة للمتكلمين، وذلك حتى يتسنى له بعد ذلك القول بدليل أو أكثر من الأدلة على وجود الله تعالى. وهذه الأدلة فى رأيه تتفادى أوجه النقص فى الأدلة التى قدمها من سبقوه.

معنى هذا أن ابن رشد كان حريصاً على إبراز الجانب النقدى فى مجال التدليل على وجود الله، ثم نجده ينتقل من هذا الجانب إلى الجانب الإيجابى، والذى يتمثل عنده فى ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى. هى دليل العناية الإلهية أو الغائية ودليل الاختراع ودليل الحركة.

أنه يعرض أولاً - كما سبق أن أشرنا - لدليلين قال بهما المتكلمون للتدليل على وجود الله تعالى هما دليل الحدوث ودليل الممكن والواجب.

والواقع أن المتكلمين قد اهتموا بالتدليل على وجود الله تعالى. نجد هذا عند الأشعرى وعند الجوينى وعند الباقلانى وغير هؤلاء من مفكرين يمثلون الاتجاه الكلامى.

فبالنسبة للدليل الأول الذى يعرضه ابن رشد كدليل قال به المتكلمون. وهو دليل الحدوث، فأننا نستطيع القول بأن هذا الدليل يقوم على الاعتقاد بأن العالم يعد حادثاً أى مخلوقاً من العدم وليس قديماً أى موجوداً من مادة أولى أزلية كما يقول بذلك أكثر فلاسفة العرب كالفارابى وابن سينا.

هناك إذن صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله تعالى، بمعنى

أن العالم إذا كان حادثاً، فلا بد له من محدث، ذهب إلى ذلك المتكلمون عامة كما ذهب إليه الكندي^(٦٢) أيضاً في دليل من أدلته على وجود الله تعالى.

ويبدو لنا أن ابن رشد وهو من الفلاسفة الذين يقولون بقدوم العالم، كان حريصاً على عرض هذا الدليل الذي يعتمد على فكرة الحدوث ثم القيام بنقده. لكي يبين لنا أنه بالإمكان التدليل على وجود الله تعالى مع القول بقدوم العالم. وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" قد ذهب إلى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين قالوا بقدوم العالم. وفي نفس الوقت قدموا أدلة على وجود الله^(٦٣).

ومعنى هذا أن ابن رشد كما سبق أن أشرنا كان حريصاً بطريقة مباشرة تارة وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى على توجيه أكثر من نقد إلى فكرة الحدوث التي يقوم عليها دليل الأشاعرة حتى يبين لنا أنه ليس من الضروري أن يقوم الاعتقاد بوجود الله على القول بحدوث العالم بل بالإمكان أن نقول بالقدم ومع ذلك نقدم أكثر من دليل على وجود الله. وقد فعل ذلك ابن رشد كما سبق أن أشرنا. كما فعله فلاسفة آخرون قالوا بقدوم العالم كالفارابي وابن سينا، ومع ذلك نجد لكل فيلسوف منهم دليلاً أو أكثر على وجود الله تعالى.

(٦٢) يربط الكندي بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله، بمعنى أن الاعتقاد بأن العالم حادث، لا بد أن يؤدي إلى القول بوجود علة خالقة للكون، ويقول في رسالته في وجدانية الله وتناهي جرم العالم مؤيداً هذه الفكرة: وليس ممكناً أن يكون جرم بلا مدة فانية الجرم ليست لا نهاية لها، وآنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذن محدث اضطراراً، والمحدث محدث المحدث والمحدث والمحدث من المضاف، فلكل محدث اضطراراً، عن ليس (راجع كتابنا: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٢ وما بعدها).

(٦٣) تهافت الفلاسفة، ص ١٢٨، وانظر أيضاً كتابنا: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٠ وما بعدها.

قلنا إن المتكلمين عامة يقولون بدليل على وجود الله هو دليل الحدوث. وهذا الحدوث يقوم عندهم على القول بأن الأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ أى جواهر فردة، وهذه الجواهر الفردة تعد محدثة. وبالتالي تكون الأجسام التى تتركب من هذه الجواهر، محدثة أيضاً، وإذا كانت محدثة، فلا بد أن يكون لها محدث وهو الله تعالى.

فالعالم إذن بجميع أركانه وأجسامه وموجوداته من نباتات وحيوانات ناطقة وغير ناطقة، يعد مخلوقاً كائناً عن أول، حادثاً بعد أن لم يكن شيئاً ولا عيناً ولا ذاتاً ولا جوهراً ولا عرضاً^(٦٤).

والدليل عندهم على حدوث هذه الموجودات كلها، أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال. بمعنى بطلان حالة وحدوث حالة أخرى. فالحالة التى حدثت يعد حدوثها معلوماً بالضرورة والمشاهدة، وما كان ضرورياً لم يفتقر إلى الاستدلال عليه. أما الحالة التى بطلت فإن بطلانها يعد دليلاً شاهداً على حدوثها، لا قدمها، لأنها لو كانت قديمة لما بطلت. إن التغير وبطلان الصفات وتغيرها إنما ينطبق على الموجودات الممكنة الوجود. ولكنه لا ينطبق على الله تعالى واجب الوجود^(٦٥).

وإذا كان المتكلمون كما سبق أن أشرنا يقيمون هذا الدليل على القول بحدوث العالم، فإنه كان منتظراً من ابن رشد نقد هذا الدليل بطريقة تفصيلية تحليلية.

فهو يذهب إلى أن طريقة المتكلمين فى حدوث العالم والتوصل من القول بالحدوث إلى الاعتراف بمحدث للعالم تعتمد على مقدمات ثلاث هى :

أ) الجواهر لا تنفك عن الأعراض.

(٦٤) الاسفراينى : التبصير فى الدين، ص ١٣٥.

(٦٥) المصدر السابق، ص ١٣٥.

ب) الأعراض حادثة.

ج) مالا ينفك عن الحوادث. حادث.

ويحاول ابن رشد نقد المقدمة الأولى بقوله إن هذه المقدمة لا تكون صحيحة إلا إذا كان الجوهر يعنى الأجسام التى تشير إليها والتى تقوم بذاتها. أما إذا قصدنا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم كما يرى المتكلمون، فإن هذا لا يعد أمراً واضحاً يقيئاً، إذ من أين نعرف وجود جوهر لا تقبل القسمة. وإذا كان يوجد هذا الشك، فلا يمكن إذن وصف طريقة الأشاعرة بأنها طريقة برهانية^(٦٦).

والواقع أن نقد ابن رشد لهذه المقدمة لا يخلو من تأثير بفلسفة أستاذه أرسطو. فإذا كان أرسطو قد نقد المذهب القائل بالجزء الذى لا يتجزأ، فإن ابن رشد بالتالى ينقد هذا المذهب الذى ذهب إليه المتكلمون.

ولعل هذا يتضح ليس فى مؤلفاته فقط، بل فى شروحه على أرسطو أيضاً، فمثلاً فى تلخيصه لكتاب «ما بعد الطبيعة» يشير إلى ما ذهب إليه أرسطو من نقد القول بالجزء الذى لا يتجزأ، أى الجوهر الفرد. ونقد المذاهب والآراء الأخرى التى سبقت رأى أرسطو، وكان حريصاً على نقدها. فهو يقول: وهذه الآراء الفاسدة كلها قد تبين بطلانها فى العالم الطبيعى ولاح هناك أن جميع الأمور المحسوسة مؤلفة من مادة وصورة، وتبين هنالك كم أنواع المواد وأنواع الصور، إلا أن النظر هنالك فيها إنما كان من حيث هى مبادئ لوجود متغير. وبالجمله من حيث هى مبادئ التغيير. وكذلك ما قيل فى ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة عوندت هنالك كالقول بالأجزاء التى لا تتجزأ وغير ذلك من الآراء التى يكفل إبطالها فى ذلك العلم^(٦٧).

أما المقدمة الثانية وهى التى تقوم على القول بأن الأعراض حددته فإنها

(٦٦) مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٦٧) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١.

ليست واضحة ولا يقينية، إذ لا يمكن التوصل من مشاهدة بعض الجزئيات إلى حكم مطلق. فإذا شاهدنا حدوث بعض الأعراض، فلا يمكن تطبيق ذلك على كل الأعراض، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار الأعراض الخاصة بالإجرام السماوية كحركاتها وأشكالها.

ومعنى هذا أن المقدمة الثانية تقوم على قياس الشاهد على الغائب، وهذا يعد دليلاً خطابياً وليس برهانياً. إذ أن الانتقال من تطبيق الأحكام على الشاهد إلى تطبيقها على الغائب لا يكون معقولاً إلا عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب^(٦٨).

وينتهي ابن رشد من نقده للدليل الأول إلى القول بأن آراء المتكلمين بالنسبة لهذا الدليل لا يمكن أن تكون برهانية، كما أنها لا تليق بالجمهور، بل إنها لا تعدو كونها قياساً جدلياً لا يرقى إلى مستوى البرهان واليقين. إنها لا تؤدي إلى الاعتقاد بوجود الله اعتقاداً يقينياً. وهذا عيب القياس الجدلي - فيما يرى ابن رشد - إذ أن مقدمات هذا القياس لا يشترط فيها إلا أن تكون مشهورة فحسب، سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد^(٦٩).

ونود أن نشير في ختام دراستنا لنقد ابن رشد لدليل الحدوث عند المتكلمين إلى أن ابن رشد يقيم نقده لهذا الدليل على اعتقاده بقدّم العالم من جهة، ومتابعة الفلاسفة الذين أخذوا بعدد المقولات العشرة من جهة أخرى، وهذا على العكس من نظرة المتكلمين التي تذهب إلى أن عدد المقولات ثلاثة لا عشرة، وهي الجوهر، وأعراضه التي يجمعها الكيف، والأين الذي يتحرك فيه^(٧٠) وبهذا اتجه ابن رشد

(٦٨) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٤٠ - ١٤١.

(٦٩) تلخيص البرهان ص ٢٠٤ (مخطوطة).

(٧٠) مقدمة إبراهيم مذكور لكتاب الشفاء لابن سينا ص ٣ (المنطق - المقولات).

اتجاهًا أرسطيًا إلى حد كبير، واستبعد أى تغيير يؤدي إلى إنكار ما توصل إليه الفيلسوف اليونانى أرسطو^(٧١).

وإذا كنا قد ذكرنا أن ابن رشد قد ركز على نقد دليلين من أدلة المتكلمين على وجود الله، فإننا نجد بعد نقده - الدليل الأول، دليل الحدوث، ينقد الدليل الثانى، دليل الممكن والواجب، ويقيم نقده أساسًا على قوله بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات. الثانى (دليل الممكن والواجب) يلاحظ أنه يستند إلى مبادئ معينة محددة تكون نسقًا فلسفيًا. وإذا وجد أن هذه الفكرة وتلك من الأفكار التى يقول بها المتكلمون تتعارض مع الأفكار والمبادئ التى دونها لنفسه، فإنه يجد من واجبه نقدها، ولعله قد اتضح لنا أن نقده لهذين الدليلين يقوم على اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها واعتقاده بقدوم العالم. كما يقوم على أساس الارتفاع من الأدلة الخطابية والجدلية وتجاوزهما، بحيث يصل إلى البرهان إذ أن الفلسفة عنده - كما سبق أن أشرنا - هى النظر فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان.

إن ابن رشد فى نقده للمتكلمين عامة، والأشاعرة منهم على وجه الخصوص، يركز على إبراز ما فى آرائهم من مشكلات، ثم يبين لنا كيف أنهم لم يستطيعوا لها حلا، وبهذا لا تعد برهانية ولا يقينية. إذ لو كانت كذلك، لما عدنا وجود دليل أو أكثر من دليل للبرهنة عليها. ولكنها جدلية، ومن هنا لا يمكن البرهنة عليها طبقًا لمبادئ البرهان.

إن فيلسوفنا ابن رشد، لا يهاجم المتكلمين أو ينقد آراءهم إلا عندما يتعرضون للنظر العقلى^(٧٢). إذ أن النظر العقلى يعتمد عندهم - فيما يرى ابن رشد - على الجدل، وهذا ما يريد ابن رشد استبعاده وتجاوزه حتى يصل إلى البرهان واليقين.

(٧١) مقدمة موريس بويج لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد ص ٩ - ١٠.

(٧٢) Renan: Averroes et L'Averroisme p. 136

سادسة: الحس النقدي في موقف ابن رشد من الغزالي:

نود أن نشير بإيجاز إلى الحس النقدي لابن رشد في موقفه من الغزالي، إذ من المسائل المشهورة جداً في تاريخ الفلسفة العربية، موضوع الصراع الفكري بين الغزالي في المشرق العربي، (توفي عام ٥٠٥هـ = ١١١١م)، وابن رشد في المغرب العربي.

نقول إن إشارتنا ستكون موجزة، إذ سبق لنا تحليل موقف الغزالي في العديد من الموضوعات التي سبق لنا دراستها، وخاصة حتى حديثنا عن موقف ابن رشد النقدي للأشاعرة وابن سينا، وأهل الظاهر، بل الصوفية أيضاً، على اعتبار أن الغزالي لا يعد أساساً فيلسوفاً، بل إنه لا يعدو كونه متكلماً أشعرياً وصوفياً.

إذا كان الغزالي قد ترك لنا كتباً كثيرة من بينها مقاصد الفلاسفة وإحياء علوم الدين وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة والمنقذ من الضلال، وإذا كنا نجد في بعض هذه الكتب هجوماً من جانبه على هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها الفلاسفة، إلا أن أهم كتاب من كتبه التي ألفها أساساً للرد على الفلاسفة تارة ولتفكيكهم في بعض الآراء تارة أخرى هو كتابه "تهافت الفلاسفة"^(٧٣) كما هو واضح من عنوانه.

لقد عرض الغزالي في هذا الكتاب عشرين رسالة أو موضوعاً على النحو التالي:

- أبطال مذهبهم في أزلية العالم.
- أبطال مذهبهم في أبدية العالم.
- بيان تلبيسهم في قولهم إن الله صانع العالم وأن العالم صنعه.
- في تعجيزهم عن إثبات الصانع.

(٧٣) راجع دراستنا النقدية لهذا الكتاب في مؤلفنا: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص ٣٥٩ وما بعدها.

- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة الهين.
- أبطال مذاهبهم فى نفى الصفات.
- فى أبطال قولهم: إن ذات الأول لا ينقسم بالجنس والعقل.
- فى أبطال قولهم أن الأول بسيط بلا ماهية.
- فى تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.
- فى بيان أن القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم.
- فى تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره.
- فى تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته.
- فى أبطال قولهم: أن الأول لا يعلم الجزئيات.
- فى أبطال قولهم: بأن السماء حيوان متحرك بالإرادة.
- فى أبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.
- فى أبطال قولهم أن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات.
- فى أبطال قولهم باستحالة خرق العادات.
- فى قولهم: أن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض.
- فى قولهم: باستحالة الفناء على النفوس البشرية.
- فى أبطال إنكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ والتألم فى الجنة والنار بالذات والآلام الجسمانية.

أما فيلسوفنا ابن رشد فقد حاول بكل جهده الرد على أى من الآراء التى ذهب إليها الغزالي^(٧٤) وقد ذكر فى رده على الغزالي حين ذهب الغزالي إلى تكفير الفلاسفة فى آرائهم حول قدم العالم وحول خلود النفس وحول العلم الإلهى، كما نقد ابن رشد الغزالي حين ذهب فى تهافت الفلاسفة إلى إرجاع العلاقة بين

(٧٤) راجع ما كتبناه فى هذا الموضوع فى كتابنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد والمنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد.

الأسباب ومسبباتها إلى فكرة العادة، ومن هنا فلا ضرورة عنده بين الأسباب والمسببات.

يضاف إلى ذلك ابن رشد قد لاحظ أن الغزالي يذكر آراء لأرسطو، ومرجعه في ذلك كتب الفارابي وكتب ابن سينا وهذا يعد خطأ فيما يرى ابن رشد، إذ من الواجب الرجوع إلى مذهب أرسطو مباشرة، بدلاً من الاعتماد على ما يذكره فلاسفة العرب عنه. وهذه نحسبها ملاحظة صادقة من جانب ابن رشد وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن فلسفة أرسطو قد وصلت إلى العرب مختلطة من بعض جوانبها بآراء الأفلاطونية المحدثّة.

وقد وجد ابن رشد نفسه مضطراً إلى أن يقول: إن تعرض أبي حامد الغزالي إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها في كتاب تهافت الفلاسفة على غير حقائقها، وذلك من فعل الأشرار، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علماً وذلك من فعل الجهال. والرجل يجلُّ عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لا بد للجواد من كبوة. فكبوة الغزالي وضعه هذا الكتاب ولعله لجأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه.

هذا ما يقول به ابن رشد في مجال من مجالات نقده للغزالي. والواقع أن الغزالي فيما نرى من جانبنا كان من واجبه أيضاً أن يحدد من يعنيههم باسم كتابه، "تهافت الفلاسفة" هل اتفق كل الفلاسفة على رأى واحد؟ وهل ما يقول به من اتهامات تنطبق على فلاسفة العرب بمثل انطباقها على فلاسفة اليونان؟ وهل آراء الفارابي وابن سينا هي نفسها آراء أفلاطون. أو آراء أرسطو؟ وهل مذهب ابن سينا الفلسفي يطابق مطابقة تامة مذهب الفارابي الفلسفي^(٧٥) إننا نلاحظ من جانبنا أن

(٧٥) راجع دراستنا لكتاب الحروف للفارابي، في مؤلفنا: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص ٣٤٣ وما بعدها.

هذه المحاولة من جانب الغزالي تحيط بها الأخطاء والتناقضات من كل جانب ابتداء من اسم الكتاب "تهافت الفلاسفة".

إن نقد ابن رشد للغزالي كان متوقعاً لأسباب عديدة من أبرزها فيما نرى من جانبنا أ تراث الغزالي يعد معبراً عن اندفاع عن جانب أشعري جدلي صوفي في حين أن تراث ابن رشد يعد معبراً على العكس من ذلك تماماً عن جانب عقلي برهاني يدافع عنه بكل طاقته.

إن أقوال فيلسوفنا ابن رشد تعد تعبيراً عن الدفاع عن التيار الفلسفي وعن الفلاسفة، أنه يرى أن الفلاسفة إذا كانوا قد أخطأوا في شيء، فليس من الواجب أن ننكر فضلهم في البحث بل يجب أن نشكرهم لأنهم حاولوا البحث عن الحقيقة، ومن يحاول البحث عن الحقيقة فقد يصيب تارة ويخطئ تارة أخرى وهذا لا يقلل من شأن الباحث عن الحقيقة بأي حال من الأحوال.

ودليلنا على أن آراء الغزالي تعد تعبيراً عن وقفة أشعرية صوفية، هو أن المقارن بين الاتجاه الموجود في كتاب تهافت الفلاسفة والاتجاه الموجود عند كثير من المفكرين الذين ارتضوا لأنفسهم الاتجاه الأشعري، يجد أنهم قد استفادوا من كتابات الغزالي ومن اتجاهه. ومن هؤلاء المفكرين على سبيل المثال لا الحصر، فخر الدين الرازي في كثير من كتبه وشروحه كتابه "أساس التقديس في علم الكلام" وشرحه بل هجومه على كتاب الإشارات والتشبيهات لابن سينا.

وما يقال عن الاتجاه الكلامي الأشعري عند الغزالي، يمكن أن يقال أيضاً - بصورة مباشرة تارة وصورة غير مباشرة تارة أخرى - عن الاتجاه الصوفي السني عند الغزالي، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار كثيراً من أوجه الالتقاء بين الاتجاهين الأشعري والصوفي السني. وهذا الاتجاه لا نعدم وجوده بين ثنايا صفحات تهافت الفلاسفة للغزالي. وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن الغزالي عندما أصبح صوفياً، أي حين ارتضى لنفسه طريق التصوف، فقد اتجه إلى نقد آراء الفلاسفة تارة وإلى الهجوم عليهم تارة أخرى.

وإذا كان الغزالي قد بحث - كما سبق أن أشرنا - في عشرين مسألة في كتابه "تهافت الفلاسفة" واتجه إلى نقد الآراء التي ارتضاها الفلاسفة لأنفسهم، وقام بتكفيرهم في ثلاث مسائل فإن ابن رشد قد قال في خاتمة كتابه "تهافت الفلاسفة" إن هذا الرجل قد كفر الفلاسفة بثلاث مسائل: إحداها مسألة الخلود وقد قلنا إن هذه المسألة عندهم من المسائل النظرية. والمسألة الثانية قولهم انه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضاً إن الذى يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون. وقال فى هذا الكتاب "أى كتاب تهافت الفلاسفة" إنه لم يقتل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني. وقال فى غيره إن الصوفية تقول به. وعلى هذا فليس يكفر من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس إجماعاً وجوز القول بالمعاد الروحاني.

والواقع أن ابن رشد كان حريصاً على نقد الغزالي كما كان حريصاً على نقد المتكلمين وخاصة الأشاعرة منهم لأن منهجهم غير منهجه واتجاهه غير اتجاههم. إن اتجاههم يدخل فى دائرة اللا معقول فى بعض جوانبه، أما ابن رشد فإنه يعد عميداً للفلسفة العقلية.

سابعة خاتمة:

لعلنا قد كشفنا عن بعض جوانب المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد، نقول بعض جوانب إذ أن ابن رشد - كما سبق أن ذكرنا - قد اهتم بنقد أكثر الاتجاهات التى سبقته إن لم تكن كلها، والتى يرى فيها مخالفة لما يذهب إليه، ومن هذه الاتجاهات الاتجاه الصوفى واتجاه الحشوية والاتجاه الجدلى الكلامى، كما اهتم بنقد أكثر الفلاسفة الذين وجدوا قبله سواء عاشوا فى المشرق العربى كالفارابى وابن سينا أو عاشوا فى المغرب العربى كابن ماجه فى قليل من الجوانب، هذا بالإضافة إلى مخالفته لبعض الآراء التى قال بها الفيلسوف اليونانى أرسطو.

والواقع أن إبراز كل جوانب النقد ضد ابن رشد، يحتاج إلى العديد من الدراسات نظراً لأن نقده لمن سبقوه، لا يقل أهمية عن الجانب الإيجابى من مذهبه،

إذ أن الدارس لفلسفة ابن رشد، يجد أنه كان حريصاً قبل أن يقول برأى من الآراء حول مشكلة من المشكلات الفلسفية التي يبحث فيها، أن يبرز لنا أوجه الصواب والخطأ في مواقف من سبقوه.

وإذا كنا لم نتحدث تفصيلاً في دراستنا هذه عن نقد ابن رشد للغزالي أو نقده للمتكلمين من الأشاعرة، فإن ما ذكرناه عن نقده للحشوية والصوفية وابن سينا قد يكون مؤدياً إلى بيان مبررات اختلاف منهج ابن رشد عن منهج المتكلمين وكذلك الغزالي، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار تأثر ابن سينا ببعض المقدمات الكلامية على النحو الذى أشرنا إليه، ومن هنا يكون نقد ابن رشد لابن سينا منطقياً فى كثير من زواياه على الأشاعرة وكذلك الغزالي أيضاً والذى يعد مفكراً أشعرياً صوفياً لا ترقى أقواله إلى مستوى المذهب الفلسفى لأن الدائرة الأشعرية وكذلك الدائرة الصوفية غير الدائرة الفلسفية.

فإذا أردنا فى ختام دراستنا إبراز وبلورة الأسس التى يستند إليها المنهج النقدى والتى أن أشرنا إليها، استطعنا القول بأن أبرز هذه الأسس تتمثل فى أساس أول هو عدم الوقوف ضد مظاهر الآيات القرآنية، بل القيام بتأويلها لأن ابن رشد يعلم تماماً أنه لن يكون بإمكانه الدعوة لفلسفة مفتوحة، فلسفة يكون بإمكانها أن تستوعب تيارات عديدة تخضع للتيار العقلى، إلا إذا قام بهذا التأويل وهذا قد ساعده إلى حد ما على التوفيق بين الفلسفة والدين كما ساعده على نقد الحشوية الذين يقفون ضد ظاهر الآيات ولا يسمحون بالقياس والتأويل.

أساس ثان هو إبراز أخطاء الطريق الصوفى، إذ أن ابن رشد كان على وعى تام بأن حكمة الصوفية تتقابل وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد نظراً لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل. ولعل هذا كان من الأسباب القوية التى دفعت ابن رشد إلى نقد فكر الغزالي الذى يعد مفكراً صوفياً، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الغزالي حينما أصبح صوفياً تحول إلى عدو لدود للفلسفة والفلاسفة.

كما دفعت ابن رشد أيضًا إلى نقد الطريق الصوفى فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى.

أساس ثالث هو الكشف عن أخطاء المتكلمين، وخاصة الأشاعرة، إذ أن المنهج النقدى الذى يقوم على العقل، يختلف اختلافاً رئيسياً عن منهج المتكلمين الجدلى، وهو المنهج الذى سارت عليه الفرق الكلامية سواء كانت من المعتزلة أو الأشاعرة، صحيح أن المعتزلة قد ساندوا العقل وصحيح أنهم أقرب إلى الفلاسفة ولكنهم ليسوا بفلاسفة، كما أن منهمجهم يعد قلباً وقالباً منهجاً كلامياً جدلياً. أما الأشاعرة، فابن رشد يعد العدو اللدود لهم، ولا نجد فيلسوفاً قد كشف عن التناقضات والأخطاء الجسيمة التى وقعوا فيها أكثر من فيلسوفنا ابن رشد، وذلك فى مؤلفاته وشروحه معاً. وابتعاد منهج ابن رشد ابتعاداً تاماً عن المنهج الجدلى الكلامى، هو ما أدى به إلى نقد آرائهم فى مشكلات عديدة كالخير والشر والقضاء والقدر ووجود الله تعالى. والسببية كما أدى به إلى نقد آراء ابن سينا فى المواضع التى تأثر فيها ابن سينا بالعناصر الكلامية الجدلية.

أساس رابع نجده فى منهج ابن رشد النقدى، هو تأثر فيلسوفنا بأرسطو تأثراً كبيراً. إن هذا التأثير من جانبه بأرسطو، قد أدى به إلى نقد ابن سينا حينما قال ابن سينا بآراء يتمثل فيها التيار الكلامى أكثر من التيار الأرسطى، آراء اعتمد فيها الأفلاطونية المحدثين.

أساس خامس وأخير يعد أهم الأسس وأشملها على وجه الإطلاق فى منهج ابن رشد النقدى وهو الأساس العقلى. إن هذا الأساس هو الذى أدى به إلى نقد كثير من آراء المفكرين الذين سبقوه، بل أدى به إلى نقد تيارات بأكملها كالتيار الصوفى والتيار الكلامى. نعم إنه أهم الأسس، لأنه يعد الطريق الذهبى نحو التنوير.

ولا شك أن ابن رشد رغم حسه النقدى، كان واقعاً إلى حد ما تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية، والدارس لأوجه نقده لكثير من الآراء والتيارات يلاحظ كما سبق

أن ذكرنا أنه كان يضع في اعتباره الفلسفة الأرسطية التي يبدى إعجابه بها.

وهذا الوقوع تحت دائرة نفوذ فلسفة أرسطو يؤدي إلى القول بوجود بعض الثغرات في منهج ابن رشد النقدي. واعتقد أن ابن رشد كان باستطاعته التخلص من دائرة النفوذ هذه، والبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقيناً من فلسفة أرسطو. ولو تخلص ابن رشد من سيطرة الفلسفة الأرسطية، لكان منهجه النقدي أكثر دقة وتماسكاً، ولكنه لم يفعل.

بيد أن هذا لا يقلل بوجه عام من دور ابن رشد ومنهجه النقدي وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار انتصار ابن رشد للعقل، حتى أصبح أكبر عميد للفلسفة في بلاد المشرق والمغرب معاً، وصاحب أصرح اتجاه عقلي بدعوته إلى تجميد العقل باعتباره الدليل والحكم وإعلاء كلمته فوق كل كلمة.

نقول ونكرر القول بأن من حقنا أن نفخر بفيلسوفنا ابن رشد لأسباب عديدة من بينها وعلى سبيل المثال لا الحصر الحس النقدي الذي تميز به، ونزعتة التنويرية وخاصة حين دعانا إلى الانفتاح على كل الثقافات والتيارات الأجنبية الخارجية، وذلك حين اتجه إلى شرح أرسطو، وقال: فلنضرب بأيدينا إلى كتبهم (فلاسفة اليونان)، فإن كان فيها شيء يعد صواباً، قبلناه منهم وشكرناهم عليه، وإن كان فيها شيء يعد خطأ، نبهنا إلى هذا الخطأ.

يضاف إلى حسه النقدي وحسه التنويري، اتجاهه العلمي. لقد كان - كما أشرنا - عالماً وطبيباً، وأيضاً اعتزازه بالتأويل، تأويل الآيات القرآنية الكريمة.

نقول إذا كان من حقنا أن نفخر بأن بلداننا العربية قد أنجبت فيلسوفاً شامخاً كابن رشد إلا أنه من واجبنا أن ندرس فلسفته ونحلل أفكاره، تلك الأفكار التي ستظل باقية، ما بقيت الحياة على كوكبنا الأرضي.

وإذا كنا قد ركزنا في حديثنا عن ثقافة قرن جديد من خلال ابن سينا، على

البعد النقدي، فإن سبب ذلك يعد راجعاً إلى اعتقادنا بأنه لا تنوير بدون عقل، ولا عقل إلا إذا كان تصورنا قائماً إلى العقل النقدي، على ثورة العقل.

ويقيني أننا سنخسر كثيراً إذا أهملنا دروس الفلسفة الرشدية، لقد وضع لنا ابن رشد الكثير من الدروس الفلسفية والتي تعد كالنار المشتعلة، النار التي تؤدي إلى النور والضياء، أنها فلسفة وجود إذن، لأن الوجود يرتبط بالنور، في حين يرتبط العدم بالظلام، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

لقد أن الآوان ونحن قد دخلنا فعلاً في قرن جديد أن نكشف عن فساد الفكر الظلامي والتقليدي الإرهابي والذي يعبر عن حياة الخفافيش التي تهوى الظلام، ونتجه نحو كل ما فيه خير لنا وللإنسانية جمعاء.

ولا أشك في أننا سنجد عند ابن رشد العملاق، وعميد الفلسفة العقلية في بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها، الكثير من القيم الخالدة والدروس السامية المستقبلية، إنها دعوة نقول بها بعد معاشتنا لأفكار ابن رشد ما يقرب من نصف قرن من الزمان، دعوة نرجو أن تجد صداها في نفوس وعقول كل من يتجه نحو النور، وبحيث يودع تماماً حياة التقليد والظلام.

إن نقده يعد معبراً عن كونه مسلك يعد من الفلاسفة العرب، ولكن من منطلق روح غربية.

الفصل الثالث

الفيلسوف ابن رشد ولقاء العقل العربي
بالفكر الغربي

ولابد لنا من الإشارة إلى أن ابن رشد حين كان يشرح أرسطو، لم يكن مجرد مردد لآراء أرسطو. لقد أودع العديد من آرائه الحقيقة من خلال شروحه على أرسطو، إننا إذا أردنا أن نعرف مذهب ابن رشد الفيلسوف الذي يحتل مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة العربية، فلا بد أن نرجع إلى تلك الشروح التي قام بها مفسراً ومؤولاً مذهب أرسطو، ومودعاً من خلال التفسير والتأويل والشرح آراء خاصة به فلا يوجد إذن أدنى مبرر لأن نركز على مؤلفات لابن رشد كفصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت، بل لابد أن نضعها جنباً إلى جنب مع شروحه على كتب أرسطو.

ابن رشد إذن لم يقف عند متابعة أرسطو. أنه لم يتقيد بالنص لأنه لأرسطو، إذ أن النفس البشرية تطالب دائماً باستقلالها، وإذا ما قيدتها بنص، فإنها تعرف كيف تتصرف بحرية في تفسير هذا النص لقد قال بهذا الرأي المستشرق الفرنسي رينان Renan في كتابة عن ابن رشد ومذهبه، وهو قول يعد فيما نرى صحيحاً تمام الصحة. ومن هنا فإن ابن رشد إذا كان قد شرح أرسطو وتأثر به، إلا أنه استطاع أن يقيم مذهباً له يتميز عن مذهب أرسطو.

لقد شرح ابن رشد أرسطو - كما سبق أن قلنا - ثلاثة أنواع من الشروح: شرح أكبر، وشرح وسيط، وشرح أصغر، أى تلاخيص. ويتميز منهج ابن رشد في كل نوع من هذه الشروح، بمعنى أننا نجد له طريقة يسير عليها في الشرح الأكبر، غير الطريقة التي يسير عليها في الشرح الوسيط وهكذا.

نود الإشارة إلى أن ابن رشد يبدي إعجابه بأرسطو إلى أكبر حد. يدلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد في كثير في شروحه ومؤلفاته. فهو على سبيل المثال يقول في

مقدمة شرحه لكتاب الطبيعة لأرسطو: مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلاً، وهو الذى ألف فى علوم المنطق والطبيعات وما بعد الطبيعة وأكملها. وسبب قولى هذا أن جميع الكتب التى ألفت قبل مجيء أرسطو، فى هذه العلوم، لا تستحق التحدث عنها.

ويمكن القول بأن فيلسوفنا ابن رشد، والذى يعد آخر فلاسفة العرب، قد تميز بحس نقدي من النادر أن نجد له مثيلاً فى فكرنا الفلسفى العربى. وفى الواضح أن الفلاسفة الذين يتميزون بحس نقدي، إنما يقفون على قمة عصورهم الفلسفية، فأرسطو على سبيل المثال يقف على قمة عصر الفلسفة اليونانية لبروز حسه النقدي وما يقال عن أرسطو، يقال عن ابن رشد، إذ أن فيلسوفنا العربى قد وقف وقفه نقدية شاملة ودقيقة فى أكثر الاتجاهات التى كانت موجودة حتى عصره.

لقد نقد الصوفية نقداً عنيفاً. فالصوفية حين يتحدثون عن أدواق ومواجيد وأحوال ومقامات، فإن هذا يعد معبراً عن طريقة فردية ذاتية، وليست عقلية، لأن العقل يعد طريقاً عاماً مشتركاً، العقل يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

نقد الأشاعرة أيضاً فى آرائهم وفى اتجاههم الجدلي. لقد عرض آراء الأشاعرة عرضاً أميناً، وقام بعد العرض بتوجه العديد من أوجه النقد. وهذا كان شيئاً متوقفاً من جانبه، إذ أن الأشاعرة كفرقة كلامية، تعد فى آرائها معبرة عن الطريق أو المنهج الجدلي، فى حين أن ابن رشد يلتزم بالمنهج البرهاني، والبرهان هو أعلى صور اليقين، إنه كالذهب الخالص كما يقول ابن رشد. أما الجدل فإنه يعد أقل مرتبة من البرهان.

وما يقال عن نقده للصوفية ونقده للأشاعرة، يقال عن موقفه النقدي من الغزالي. فالغزالي يعد أساساً فى آرائه معبراً عن الاتجاه الأشعرى الصوفى، لا يعد فيلسوفاً بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ أنه قد حشر حشراً فى دائرة الفلاسفة.

وكلنا يعلم أن الغزالي حين ألف كتابه "تهافت الفلاسفة"، أى تساقط أو انهيار آراء الفلاسفة، تحدث عن عشرين مسألة فى المسائل التى بحث فيها الفلاسفة، وقد انتهى إلى تكفير الفلاسفة فى ثلاث مسائل هي:

- ١ - القول بقدوم العالم، أى أن العالم لم يخلق من العدم.
 - ٢ - القول بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات.
 - ٣ - القول بأن الثواب والعقاب فى الآخرة إنما هو أساساً للنفس وليس للجسم.
- وحين عرض ابن رشد فى كتابه " تهافت التهافت " لآراء الغزالي، فإنه يقف منه وقفة نقدية، لقد بين لنا أن الفلاسفة لم يقولوا بهذه الآراء على الصورة التى فهمها الغزالي وأن حقيقة رأى الفلاسفة تختلف عن فهم الغزالي لها.
- لقد ذهب ابن رشد إلى أن الغزالي كان واجباً عليه الرجوع إلى كتب الفلاسفة أنفسهم. فإذا تحدث عن أفلاطون، فليرجع إلى كتب أفلاطون، فإذا تحدث عن أرسطو فإن واجبه الرجوع مباشرة إلى ما كتبه أرسطو.
- ولكن الغزالي - فيما يرى ابن رشد - لما كان قصده التشويش، فإنه رجع إلى كتب الفارابي وابن سينا وأقوالهما عن أفلاطون وأرسطو. وهذا يعد خطأ فيما يرى ابن رشد، إذ من الواجب الرجوع إلى مذهب أرسطو أو غيره من الفلاسفة مباشرة.
- حس نقدي بارز نجده عند ابن رشد عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها؛ إن هذا الحس إذا كنا نجده عند الفارابي وعند ابن سينا وعند ابن طفيل، إلا أنه عند ابن رشد يعد أكثر دقة وشمولاً، ومن هنا نقول إن ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية، وقد قدر له أن يكون آخر فلاسفة العرب.
- ولا شك فى أن عمل ابن رشد بالقضاء، وتوليئه لمنصب القاضى ومنصب قاضى القضاة، كان من عوامل بروز حسن النقدي. فالقاضى يقوم بالموازنة والمقارنة وترجيح رأى على رأى وبيان أسباب قوة رأى من الآراء، وأسباب ضعف الرأى الآخر وهكذا. كل هذه الجوانب كانت مؤثرة فى وجود الحس النقدي عند ابن رشد وقد استطاع ابن رشد إقامة نسق فلسفى من النادر أن نجد له مثيلاً عند فلاسفة المشرق العربي. وأنه لم يكن مكتفياً بالنقد، بل نراه ينتقل من الجانب النقدي إلى الجانب البنائى الإنشائى الإيجابي.

ونود أن تشير فيما يلي إلى نماذج من آرائه الفلسفية حول بعض المشكلات التي اهتم بدراستها وتحليلها وسبر أغوارها.

لقد درس موضوع الأدلة على وجود الله تعالى، وقدم لنا ثلاثة أدلة على وجوده تعالى وذلك على النحو التالي:

الدليل الأول: دليل العناية الإلهية.

الدليل الثاني: دليل الاختراع.

الدليل الثالث: دليل الحركة.

ويقف ابن رشد وقفة طويلة عند الدليل الأول، ويقول إن الهدف من هذا الدليل هو معرفة عناية الله تعالى بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله.

ويقوم هذا الدليل على أصليين: أحدهما أن جميع الموجودات تعد موافقة لوجود الإنسان، وثانيهما أن هذا الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد، لذلك مريد، إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة قد جاءت عن طريق المصادفة.

وهذا الدليل - وفيما يرى ابن رشد - يتعرف على الله بمخلوقاته، وهي طريقة الحكماء، فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ أن الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مخلوقاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على وجه الحقيقة أي أن من أراد معرفة الله تعالى معرفة يرى ابن رشد - أمثلة كثيرة تدل على موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان، وعلى العناية الإلهية، وذلك كالشمس والقمر والنبات والحيوان والجماد وأعضاء الإنسان. فالشمس مثلاً لو كانت أعظم جرمًا مما هي أو أقرب مكانًا، لهلك أنواع النبات والحيوانات من شدة الحر. ولو كانت أصغر حجمًا أو أبعد لهلك من شدة البرد ولو لم يكن لها فلك مائل لما كان هنا صيف ولا شتاء، ولا ربيع ولا خريف، وهذه الأزمان ضرورية في وجود أنواع النبات والحيوان، ولولا الحركة اليومية لم يكن ليل ولا نهار.

وليسست العناية قاصرة على الشمس، بل نجدها أيضاً للقمر، إذ أنه لو كان أعظم مما هو أو أصغر أو أبعد أو أقرب، أو لم يكن نوره مستفاداً من الشمس، لما كان له هذا الفعل.

وما يقال عن الشمس والقمر، يقال عن سائر الكواكب وفي أفلاكها وفي مسيراتها مسيرات معتدلة في أبعاد محدودة من الشمس ولو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على الأرض فضلاً عن أن تقف كلها.

ويذكر ابن رشد العديد من الآيات القرآنية التي تؤيد وجود العناية الإلهية، ومن بينهما قوله تعالى: ﴿ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً. وخلقناكم أزواجاً. وجعلنا نومكم سباتاً. وجعلنا الليل لباساً. وجعلنا النهار معاشاً. وبنينا فوقكم سبْعاً شداداً. وجعلنا سراجاً وهاجاً. وأنزلنا في المعصرات ماء ثجاجاً. لنخرج به حَبّاً ونباتاً. وجنات ألفافاً﴾.

(النبا الآيات ١٦-٦) وقوله تعالى ﴿تبارك الذي جعل في السماء بروحاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً﴾ (الفرقان آية ٦١) وقوله تعالى: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً﴾ (البقرة آية ٢٢).

ويبين لنا الفيلسوف ابن رشد أن هذه الآيات تتضمن التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، فالأرض خلقت بصورة يتأتى لنا المقام عليها ولو كانت بشكل آخر غير شكلها، أو في موضع آخر غير الموضع الذي هي عليه، أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن لنا نوجد فيها ولا أن نخلق عليها.

ومن الواضح أن ابن رشد يركز جهده لكي يبين لنا أنه توجد أدلة كثيرة على العناية الإلهية ونظرته هذه تكشف عن النزعة التفاؤلية، وبحيث لا تعد هذه النظرة من جانبه معبرة عن نزعة تشاؤمية.

وإذا كان ابن رشد قد أفاد بعض أوجه الإفادة من الفلاسفة الذين سبقوه

والذين أكدوا على مظاهر العناية الإلهية في الكون، إلا أن من الواضح أن ابن رشد كان صاحب نظرة أكثر دقة وعمقاً. ودليلنا على ذلك أن ابن رشد يربط بين دليل العناية الإلهية، وبين الاعتقاد بوجود علامة ضرورية بين الأسباب والمسببات، فكل شئ له الأسباب المحددة، والكون لم يوجد مصادفة، وتوجد علاقات ضرورية بين العالم العلوى والعالم السفلي، كما توجد علاقات ضرورية محددة بين النبات والحيوان والإنسان.

ونود الإشارة إلى أن إيمان ابن رشد بأن العلاقة بين الأسباب والمسببات إنما تعد ضرورية كان مؤدياً من جانبه إلى نقد الأشاعرة ونقد الغزالي. فمن المعروف في تاريخ الفكر الفلسفي العربي، أننا نجد رأيين يختلف كل رأى منهما عن الآخر اختلافاً جوهرياً فإذا كان الأشاعرة والغزالي قد ذهبوا إلى القول بأن لا توجد ضرورة بين الأسباب والمسببات، فإننا نجد أن ابن رشد يؤكد على القول بوجود ضرورة بين الأسباب والمسببات.

وما يقال عن اهتمام ابن رشد بإثبات العناية الإلهية من خلال دليله الأول على وجود الله تعالى، يقال عن اهتمامه بإثبات إن كل مخترع إنما له مخترع، وهذا هو الدليل الثاني، دليل الاختراع - كما سبق أن أشرنا - إذ يرى ابن رشد أن دلالة الاختراع يدخل فيها وجود الحيوان بأنواعه، ووجود النبات والسموات.

ويقوم ابن رشد دليله على أصليين.

الأصل الأول: هذه الموجودات مخترعة.

الأصل الثاني: كل مُخْتَرَع، فله مُخْتَرِع.

وهذان الأصلان يوجدان بالفطرة عند جميع الناس، إذا أننا طالما نسلم بأن هذه الموجودات مخترعة، فلا بد إذن من التسليم بوجود الله تعالى، انطلاقاً من الاعتقاد بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات.

وتوجد عناصر مشتركة تجمع بين الدليل الأول والدليل الثاني فيما يرى ابن رشد، إذ إن كل دليل منهما يقوم على الاعتراف بالنظام فى الكون، وأن الأشياء، أى المخلوقات لم توجد عبثاً أو حظاً أو مصادفة.

وبقدر ما كان ابن رشد حريصاً على التدليل على وجود الله تعالى عن طريق العناية الإلهية (الدليل الأول) وعن طريق الاختراع (الدليل الثانى)، فإننا نجده حريصاً فى دليله الثالث على بيان أن الحركة لا تحدث مصادفة، بل إن كل متحرك فله محرك.

وإذ كان ابن رشد قد بذل أقصى جهده فى القول بأكثر من دليل على وجود الله تعالى، وعبر من خلال أدلته عن نظرة عقلية دقيقة، تقوم على الاعتقاد بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات، وترفض القول بالعبث أو المصادفة، فإننا نجده مهتماً أيضاً بالتوفيق بين الدين والفلسفة، لقد دافع عن التأويل، دافع عن الاجتهاد فى فهم الآيات القرآنية. نجد هذا واضحاً ليس من خلال كتبه الفلسفية وعلى رأسها كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة (الفلسفة) والشرعة (الدين) من الاتصال".

ومن الجدير بالذكر أن نقول إن موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة إنما يعد من الموضوعات التى اهتم بها فلاسفة العرب وابتداء من أول فلاسفة العرب، أى الكندى فى المشرق العربى لقد حاول فلاسفة العرب التوفيق بين الدين والفلسفة وذلك لاعتقادهم أن الدين والفلسفة يساند كل منهما الآخر فى كل المسائل الجوهرية، وإن بدا بينهما تعارض، فإنه ليس حقيقياً، وإنما نشأ لسوء فهم كليهما.

ويمكن القول بأن من الأسباب التى أدت إلى اهتمام فلاسفة العرب بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وجود آيات فى القرآن الكريم تحث وتشجع على التأمل والبحث والنظر، بالإضافة إلى إيمان هؤلاء الفلاسفة بأهمية الفلسفة والتفلسف والإفادة من آراء فلاسفة اليونان القدماء.

صحيح أن فلاسفة العرب ومن بينهم ابن رشد لم ينجحوا نجاحاً تاماً في موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة، ولكن هذا لا يقلل من المحاولات التي قاموا بها في مجال فلسفة الدين، مجال التوفيق بين الدين والفلسفة.

ويدعونا ابن رشد إلى ضرورة التعرف على أفكار وكتب الآخرين، أي كما نقول اطلبوا العلم ولو بالصين. يقول ابن رشد في أهم كتاب قام بتأليفه في مجال التوفيق بين الدين والفلسفة، ونعني به كتاب: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم وننظر فيما قالوه في ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه.

وهذا المبدأ يعد فيما نرى مبدأ مهماً، إذ فيه دعوة إلى البحث عن الحقيقة الحقيقية، وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية، كونها عربية أو غير عربية.

ويدافع ابن رشد كما قلنا عن التأويل والقياس، ويقول إن الفقيه إذا كان يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فأولى بالفيلسوف أن يفعل ذلك. فالفيلسوف لا يصح من جانبه الوقوف عند ظاهر الآية، بل واجبه تأويلها يقول ابن رشد في كتابه فصل المقال "ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن".

بذل ابن رشد جهداً كبيراً كما قلنا لكي يبين لنا أن الفلسفة صاحبه الشريعة والأخت الرضيعة. ومن الواضح أن ابن رشد بدفاعه عن التأويل، إنما يعبر عن إيمان واضح بالاتجاه العقلي، لقد ارتضى ابن رشد لنفسه الوقفة العقلية. الوقفة النقدية ولم يكن مهتماً بموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال كتابه فصل المقال فحسب، بل نراه مهتماً بهذا الموضوع من خلال كتب عديدة له ومن بينها، منهاج الأدلة في عقائد الملة، وتهافت التهافت، بل نراه أثناء قيامه بشرح كتب أرسطو،

يشير إلى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة بطريقة مباشرة تارة، وطريقة غير مباشرة تارة أخرى. نقول هذا رغم اعتقادنا بأن ابن رشد لم يقدر له النجاح في حل مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة. إنه لم ينجح في محاولته تماماً كما نجد فلاسفة العرب الذين سبقوه والذين لم يقدر لواحد منهم أن ينجح في محاولته التوفيقية. وقد يكون سبب ذلك أن خصائص الفكر الفلسفي، تختلف عن خصائص الفكر الديني. ولكن ماذا نفعل إزاء أشباه الأساتذة والباحثين والذين يكتبون في كل شيء، دون أن يفهموا أى شيء.

قلنا إن ابن رشد ترك لنا مذهباً عقلياً، مذهباً عبر من خلاله عن تمسكه بالعقل وبالمبادئ العقلية وهذا المذهب إذا كان قد تأثر في بعض جوانبه بالفلاسفة الذين سبقوه، وخاصة أرسطو الفيلسوف اليوناني، إلا أنه أضاف أبعاد جديدة من الصعب أن نردها إلى أفكار من سبقوه.

وإذا كان ابن رشد كما أوضحنا قد اهتم بدراسة موضوع الأدلة على وجود الله تعالى، ودراسة موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة (فلسفة الدين)، فإننا نجده مهتماً أيضاً بدراسة مشكلة الخير والشر وهذا الاهتمام من جانبه كان متوقفاً وخاصة إنه قدم لنا دليلاً على وجود الله تعالى، ونعنى به دليل العناية الإلهية، وهذا الدليل إنما يقوم على إثبات عناية الله تعالى بالكون وما فيه من موجودات، وكيف أن هذه العناية إنما تعد سارية في العالم كله سمائه وأرضه. من هذا المنطلق يذهب ابن رشد في دراسته لمشكلة الخير والشر إلى أن الخير يمثل الأغلبية أو الأكثرية، في حين أن الشر يعد قليلاً بالقياس إلى الخير.

وإذا كان ابن رشد قد تأثر بأرسطو على وجه الخصوص، فإنه قد تأثر أيضاً بفلاسفة المشرق العربي الذي سبقوه وخاصة الفارابي وابن سينا، إذ نجد بعض أوجه الشبه بين آراء ابن رشد حول هذه المشكلة، مشكلة الخير والشر، وآراء ابن سينا على وجه الخصوص ألم يقل ابن سينا في كتابه "الشفاء": إن الشر في أشخاص

الموجودات قليل، ومع ذلك فإن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير.

هذه النظرة نجدها أيضاً عند ابن رشد، إذ يكفي في رأيه إثبات أن العالم في جملته يتجه نحو الخير، وعلى هذا يجب تفسير الظواهر التي قد يبدو منها أنها تتجه إلى الشر. فالنار مثلاً إنما خلقت لأجل الخير، وإذا حدث عنها شرور، فإن هذه الشرور ناتجة عن طبيعتها بالإضافة إلى أنها ضرورية لكي تؤدي أعمالها الخيرة، وإذا ما قارنا بين ما يعرض عنها في الشر، وما تؤدي إليه من خيرات، قلنا إن الخيرات تعد أضعاف الشرور التي تنتج عنها.

ومن هنا نقول إن ليس في الإمكان أبعد مما كان، بمعنى أن الأفضل أن توجد النار رغم ما يحدث عنها من الشرور، من ألا توجد أساساً، إننا نجد شروراً تترتب على عدم وجود النار أكثر بكثير من الشرور التي تنتج عنها حين وجودها، فأيهما أفضل إذن، وجود النار مع ما يحدث عنها أحياناً من شرور، أم إعدام النار أساساً.

وعلى هذا يكون ابن رشد في دراسته لمشكلة الخير والشر معبراً عن نظرة تفاؤلية أساساً، نظرة تقوم على الاعتقاد بأن الخير هو الأعم والأغلب، وأن الشر يمثل الأقلية، بل الندرة أحياناً. ومن الواضح أن أصحاب الفكر التشاؤمي كما سبق أن أشرنا يركزون على الألم والشر، في حين نرى أصحاب النزعة التفاؤلية من أمثال ابن سينا في المشرق العربي وابن رشد في المغرب العربي، قد ذهبوا إلى القول بأن المادة هي سبب الشر، وأن الموجودات إذا حدثت عنها شرور، فإن هذه الشرور لم تكن الهدف الرئيسي في إيجادها، بل إنها وجدت أساساً لأجل الخير، والدليل على ذلك إن الخير يمثل الأكثر، في حين أن الشر يمثل الأقل كما يقول ابن رشد في العديد في كتبه سواء المؤلفه، أو الكتب التي شرح فيها أرسطو وفلسفته.

وإذا كان ابن رشد قد حرص - كما سنرى - على دراسة مشكلة الخير والشر،

تلك التى نجد لها أبعاداً تتعلق بالإنسان أساساً، فإنه حرص أيضاً على دراسة مشكلة القضاء والقدر، تلك المشكلة التى تتعلق فى أكثر جوانبها بالبعد الإنسانى أساساً.

لقد عرض ابن رشد لآراء الجبرية الذى ذهبوا إلى القول بالجبر، وأن الإنسان كالريشة فى مهب الرياح، وأن الأفعال تنسب إليه مجازاً وليس حقيقة، كما نجد ابن رشد مهتماً بعرض آراء الأشاعرة والذين حاولوا الوقوف موقفاً وسطاً بين القول بالجبر (الجبرية) والقول بحرية الإرادة (المعتزلة).

وقد بين لنا ابن رشد أن موقف الأشاعرة إنما يعد فى الحقيقة معبراً عن اتجاه جبرى. إنهم إذا كانوا ينسبون إلى الله تعالى خلق الفعل، وإلى الإنسان الاتجاه إلى الفعل، فإن هذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على الجانب أو الاتجاه الجبرى أساساً، فالعبرة بخلق الفعل وليس بالاتجاه إلى الفعل.

ويكشف لنا ابن رشد من خلال آرائه، أن الموقف الصحيح هو الاعتقاد بحرية الإرادة الإنسانية فإذا كان الله تعالى يخلق جواهر الأشياء كبذرة القمح مثلاً، إلا أن البذرة لا يمكن أن تصبح سنبله إلا عن طريق عمليات يقوم بها الإنسان.

يضاف إلى ذلك أن الإنسان يشعر داخله بحرية الإرادة الإنسانية، وإذا وجدنا فى الكون النواميس التى قد تقف عقبة بين الإنسان وبين تحقيق حريته، فإن هذه النواميس أو النظم التى خلقها الله تعالى، إنما تعد ضرورية لكى يكون الكون كوناً فإذا وجدنا أمطاراً، وناراً ما قد تعوق الفرد الإنسانى عن أداء عمل ما، إلا أن هذه النواميس تعد ضرورية لكى نتصور الكون كوناً، تماماً كما نقول إن كل مجتمع لديه مجموعة من العادات والتقاليد التى قد تقلل من حرية الإنسان، ولكن هذه العادات والتقاليد تعد ضرورية لكى نتصور مجتمعاً من المجتمعات، إذ لا يوجد مجتمع بدون عادات وتقاليد.

ونظراً لأن أكثر جوانب فلسفة ابن رشد إنما تقوم فيما نرى من جانبنا، على اعتقاده بأن العلاقة تعد ضرورية بين الأسباب والمسببات، فإننا نود الوقوف عند هذه المشكلة عند ابن رشد، وذلك حتى يتسنى لنا فهم أبعاد دراسته لمشكلة الخير والشر، أبعاد أدلته على وجود الله تعالى، أبعاد قوله بقدوم العالم، أبعاد فكره النقدي إزاء أهل الظاهر والأشاعرة والغزالي والصوفية.. الخ.

نوضح ذلك فنقول بأننا إذا درسنا كتابه "تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو" بكتابه وتفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو"، وكذلك "تلخيص السماع الطبيعي لأرسطو" وجدناه يفيض في مباحث خاصة بالسببية على النحو الذي نجده عند أرسطو، أي يجعل محور مباحثه الخاصة دراسة العلل الأربع للموجودات منتقلاً من هذا إلى الإفاضة في غائية العالم، سمائه وأرضه.

وإذا كان في مباحثه هذه يتابع أرسطو إلى حد كبير ويوافقه على كثير من آرائه، فإنه في معرض دراسته لمشكلة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهل هي علاقة ضرورية أم أنها احتمالية ترجع إلى الله، يشن هجومه على آراء الأشاعرة وعلى آراء الغزالي الذي تابع بدوره مذهب الأشاعرة. وهذا يعني أن ابن رشد يربط بين دراسة علل الموجودات وبين نقده العنيف للأشاعرة والغزالي. وكم نجد نصوصاً يصعد فيها من تقرير علل الموجودات إلى نقد الأشاعرة، محاولاً تنفيذ آرائهم وكشف مافيهما من أوجه خطأ.

وهذا الموقف من جانبه والخاص بنقده للأشاعرة والغزالي^(١)، يتضح لنا تماماً إذا درسنا كتابه "تهافت التهافت". ومعنى هذا أن أبحاثه في السببية يتمثل فيها الجمع بين دراسة العلل الأربع، وبين التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هي ضرورة يقينية أم أنها ليست كذلك.

(١) راجع ما كتبناه عن السببية عن ابن رشد في كتب عديدة لنا من بينها: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، والمنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية.

لقد قرر ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها. ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية.

وإذا كان الأشاعرة لم يعترفوا بالعلاقات بين الأسباب ومسبباتها، فإن معارفها تعد إذن - فيما يقول ابن رشد^(٢): "معارف سوفسطائية". إذ أنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط.

وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن ابن رشد في دراساته للسببية قد تأثر بأرسطو، فإننا نود أن نكشف الآن عن صورة من صور هذا التأثير، صورة ترينا كيف أن شروح ابن رشد على أرسطو، تعد جزءاً لا يتفصل عن مؤلفاته بل هي عندنا أولى بالاهتمام والدراسة من مؤلفات تقليدية كفصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت، والتي يتمثل فيها أى فى مؤلفاته هذه، عنصر المتابعة للتيار التقليدي، أكثر من عنصر الجرأة وتقرير الآراء الفلسفية الدقيقة.

نقول إن ابن رشد إذا كان ينادى بالخصائص الثابتة لكل شيء، فإن هذا قد أدى إلى نقده لطريق الأشاعرة والغزالي، متأثراً فى ذلك بأرسطو حين كان يرد فى كتابه الميتافيزيقا على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط، أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي^(٣).

يقول ابن رشد فى معرض تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو: إن من الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذى هو قوية عليه، ويقول إن القوة والشيء الذى توجد قوية عليه يوجدان معاً. وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلاً، لأن

(٢) تهافت التهافت، ص ١٢٢.

(٣) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٦٤ وما بعدها.

القوة مقابلة للفعل، بأن يقول قائل له: هل فعل ما كان قوياً عليه قبل الفعل، أو غير قوى عليه، فإن قال: ما كان غير قوى عليه فقد فعل الممتنع، وإن قال: فعل ما كان قوياً عليه، فقد أقر بالقوة قبل الفعل. وهذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا. وهو قول مخالف لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله، فهؤلاء القوم الذين كانوا يرون أن القوة عند الفعل فقط، إنما كانوا يعتقدون أن القوة على البناء في وقت البناء^(٤).

هكذا يؤكد ابن رشد أن لكل شيء طبيعة خاصة وفعل معين، وأن هذا يتبين بوضوح في الأجسام المادية، فإن القوى التي تكون بغير نطق، إذا قرب الفاعل منها من المفعول، ولم يكن هنالك أمر عائق من خارج، فإنه ينتج عن هذا أن يفعل الفاعل وينفعل المفعول. فالنار مثلاً إذا قربت من الشيء المحترق ولم يكن هنالك عائق يعوقها عن الإحراق احترق المحترق ضرورة. وهذا العائق يعد أمراً قسرياً يعوق فعل النار، إذ الأجسام تتحرك تارة بالقسر وضد الطبع، وتارة أخرى تتحرك حركة طبيعية، فالنار تتجه إلى فوق، ولا تتجه إلى تحت إلا بالقسر. وإذا كان السكون إلى أسفل يعد طبيعياً للأرض، فإنه يعد غير طبيعي للنار^(٥).

هذا تأكيد من جانب ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل عنصر، وفعل كل موجود من الموجودات. وهذا التأكيد قد أدى به بعد ذلك إلى أن يحاول بكل طاقته نفي الاتفاق العرضي والجواز والامكان^(٦).

فهو يذهب إلى أن الفلاسفة قد وقفوا على صفات الأجسام من قبل أفعال جسم من تلك الأجسام الخاصة بها. مثال ذلك أنهم أدركوا الصفات التي بها صار النبات

(٤) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٢ - ص ١١٢٦ وما بعدها.

(٥) المصدر السابق، ص ١١٥٢.

(٦) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٧ وما بعدها.

نباتاً من قبل فعله الخاص به، والصفات التي بها صار الحيوان حيواناً من قبل أفعال الحيوان الخاصة به، وكذلك أدركوا أن في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها. ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا أنها في محل من تلك الذات وتميز لهم ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ومن جنس إلى جنس بانقلاب طبيعة النار إلى الهواء بزوال الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به، وهي التي سمي بها الهواء هواء^(٧).

ويحاول ابن رشد في معرض نفيه للاتفاق العرضي، الاستدلال ببعض الآيات القرآنية التي تفيد أن الله أتقن كل شيء، وهذا الإتيان يراه ابن رشد منافياً للقول بالاتفاق أى يوجد تناف بين حالة الإتيان وحالة الاتفاق.

إنه يذهب إلى القول بأنه من الضروري أن يكون هاهنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه، ولا أتم منه، فالامتزاجات الموجودة في الموجودات محددة مقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة. ويوجد ذلك دوماً ولا يختل، أى لا يوجد عن الاتفاق. إذ كل ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة بطبيعة الحال، بقوله تعالى: ﴿صنع الله الذى أتقن كل شيء﴾ (النمل: آية ٨٩) ويقول تعالى أيضاً: ﴿ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت. فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ (تبارك آية ٣).

يقول ابن رشد: أى تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه الصفة، ولعل تلك الصفة المدومة أفضل من الموجودة. فمن زعم مثلاً أن الحركة الشرقية لو كانت غريبة والغريبة شرقية، لم يكن فى ذلك فرق فى صفة العالم، فقد أبطل الحكمة^(٨).

بعد نقد ابن رشد للقول بالجواز والإمكان، وذهابه إلى أن الاتفاق الذى نراه

(٧) تهافت التهافت ص ص ٨٩ - ٩٠.

(٨) مناهج الأدلة ص ٢٠٢.

فى الموجودات يتنافى مع الجواز والاتفاق والإمكان، نراه يقرر الصلة بين العقل وبين إدراك أسباب الموجودات. إذ فى كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه، ولا يمكن أن يكون ذلك للعرض، كما لا يمكن أن يكون ذلك من قِبَل عقل شبيه بالعقل الذى فىنا، بل من قِبَل عقل أعلى من جميع الموجودات.

ومن يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها، فإنه يلغى العقل الذى يدلنا على أسباب الموجودات. يقول ابن رشد: ليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعاً: أن هاهنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، ورفع هذه المسببات مبطل للعلم ورافع له، إذ يلزم أن لا يكون هاهنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً، بل إن كان ثمة علم فهو علم مظهر. كما لا يكون هاهنا برهان ولا حد، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التى تأتلف منها البراهين. ومن يذهب إلى عدم وجود أى علم ضرورى، يلزم أن لا يكون قوله هذا ضرورياً^(٩).

وإذا كان ابن رشد قد ربط بين السبب والعقل، محاولاً الصعود إلى القول بعقل إلهي، فإنه يبين لنا أن التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدى إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات. فالحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكميقاتها ومواردها، كما يتوهم ذلك الأشاعرة، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً، وكل مؤثر فى الموجودات خالقاً. وهذا عند ابن رشد إبطال للخلق والحكمة.

وابن رشد يصل إلى ذلك بعد تحليله للعلاقة بين السبب المسبب. فهو يرى أن

(٩) تهافت التهافت ص ١٢٣.

وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه: أما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار، مثل كون الإنسان متغذياً. وأما أن يكون من جهة الأفضل، أى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الإنسان له عينان. وأما أن يكون ذلك من جهة الأفضل ولا من جهة الاضطرار، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هناك حكمة أصلاً، ولا تدل على صانع، بل إنما تدل على الاتفاق.

وهذا كله يدلنا على أن دلالة الموجودات عند الأشاعرة ليست من أجل حكمة فيها تقتضى العناية، ولكن من قبل الجواز، أى من قبل ما يظهر فى جميع الموجودات إنه جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها. ولو كان هذا الجواز على السواء، فليس هاهنا حكمة، ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم. فإذا كان من الممكن وجود الموجودات على غير ما هى عليه، وأن هذا كوجودها على ما هى عليه، ليس هاهنا موافقة بين الإنسان وبين أجزاء العالم.

وإذا كان الأشاعرة يقولون إن مذهبهم لا يؤدي إلى عدم التمييز بين شيء وشيء آخر، فإن ابن رشد يؤكد لنا أن هناك فرقاً واضحاً بين تخصيص الفلاسفة وتخصيص الأشاعرة لكون السماء مثلاً ذات مقدار محدود معين دون سائر المقادير.

وبهذا ينتهى ابن رشد إلى أنه من الضروري الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تسيّر بمقتضاها أفعال الموجودات فى هذا الكون كله سمائه وأرضه.

وإذا كنا قد أشرنا فى معرض دراستنا لموقف الغزالي من مشكلة السببية، إلى أن الغزالي يرجع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها إلى العادة لا إلى الضرورة، قاصداً من ذلك تبرير القول بالمعجزة، فإننا لابد أن نشير إلى موقف ابن رشد من العادة فى علاقتها بالسببية.

ابن رشد ينفى القول بالعادة على النحو الذى يفهمه الغزالي. فهو يرى أن لفظ العادة لفظ مموه، وإذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي، مثل ما نقول: جرت العادة لفلان أن يفعل كذا، وهذا يؤدي إلى القول بأن الموجودات كلها وضعية، وأنه ليس هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم^(١٠).

هو إذن ينفى القول بالعادة لأنه بعد تحليل هذه الكلمة، لا يرى لها معنى يقول ابن رشد: لا أدري ما يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون الله تعالى عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر، والله يقول: ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ (الأحزاب: آية ٦٢) ﴿لن تجد لسنة الله تحويلاً﴾ (فاطر: آية ٤٣) وإن أرادوا أنها للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي نفس، فهي في الحقيقة طبيعية. وهذا غير ممكن، أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشيء إما ضرورياً، وإما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلاً^(١١).

ومن الواضح أن مقصد ابن رشد من نفي القول بالعادة، الصعود إلى التسليم بالخصائص الضرورية للأشياء، أى لكل موجود من الموجودات. فهو يربط بين ذلك وبين القول بالأسباب النوعية للموجودات على النحو الذى يراه أرسطو. فهو يرى أن الجواز والإمكان والانتقال فعل الشيء، أمور لا يمكن التسليم بها طالما توجد علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها. إذ أن المتكلمين والغزالي إذا كانوا يقولون بالعادة، فإن سبب قولهم رغبتهم فى الابتعاد عن التسليم بالأسباب النوعية

(١٠) تهافت التهافت ص ١٢٣.

(١١) تهافت التهافت ص ١٣٠.

وبالطبيعة النوعية، على الرغم من أننا إذا نظرنا فيهما يمكننا أن نلتبس أسباب الأشياء، وهذا يتنافى مع النظر في طبيعة موجودات أخرى ليس بينها اشتراك^(١٢).

وهكذا يحاول ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية نقد آراء بدت خاطئة كآراء الأشاعرة والغزالي منتهياً إلى قسم إيجابى يبين لنا فيه نظرتة إلى هذه المشكلة وهذه النظرية - فيما لاحظنا - تشمل دراسة أكثر الجوانب التى تتصل بالسببية، ومحورها التأكيد على وجود علاقة تؤدى عنده إلى الاعتراف بالحكمة والغائية فى الكون كله سمائه وأرضه. علاقة تربط بين عمل الأسباب وعمل العقل فى الإنسان.

ولعلنا لو تساءلنا عن أبرز الأخطاء التى نراها فى موقف ابن رشد من السببية، قلنا: إن أبرز هذه الأخطاء هى فى خلطه بين مجالات مادية طبيعية وبين مجالات إلهية فيزيقية. ولعل الدارس لمحاولة ربطه بين القول بالأسباب، وتقرير الحكمة والغائية فى الكون يلاحظ هذا تمام الملاحظة. إنه يبدأ بالتحليل الدقيق لجوانب المشكلة، ولكنه سرعان ما يغوص فى متاهات لا صلة بينها وبين ما ينبغى أن يكون عليه التحليل للعلاقة بين السبب والمسبب الذى ينتج عنه. إنه خلط وضرب فى متاهات، أضاعا عليه إبراز زوايا وأبعاد ومجالات المشكلة فى وحدة متكاملة.

والواقع أن ابن رشد قد بذل أقصى جهده لكى يقدم لنا رؤية متكاملة، وحدة عضوية، نسق محكم شامل، ولاشك أنه من خلال تلك الرؤية إنما كان معبراً عن اعتزازه بالعقل، واعتزازه بالعلم.

لقد دخل ابن رشد تاريخ الفلسفة العربية من أوسع الأبواب وأرحبها وفى حقنا أن نفخر بابن رشد، ومن واجبنا دراسة أفكاره، ويقىنى أننا سنجد لديه العديد ومن الآراء التى تصلح لزماننا الحالي، لآيماننا التى نحياها سنجد لديه حلولاً للعديد

(١٢) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ١ - ص ١١٤.

من المشكلات الفكرية التي نبحث فيها اليوم، وما أكثرها. لقد قال ابن رشد بآرائه لكى تبقى، لكى تستمر خلال الزمان والمكان كان معبراً عن اتجاه عقلى نقدى ومن واجب دول العالم من مشرقها إلى مغربها أن تقيم له المهرجانات والاحتفالات إحياء لذكراه واعترافاً بأفكاره، وما أعمقها وما أروعها.

لعلنا بهذا كله نكون قد قدمنا للقارئ فكرة شاملة وعامة عن الفلسفة العربية ورحلتها من المشرق العربى إلى المغرب العربى من خلال الحديث عن الفيلسوف ابن رشد والمصادر الفلسفية، والواقع أننا لا نجد حتى الآن ومنذ وفاة ابن رشد، فلاسفة عربياً فى عالمنا العربى وعالمنا الإسلامى شرقاً وغرباً، إذ أن الفلسفة العربية قد انتهت بوفاة الفيلسوف ابن رشد. صحيح أننا نجد بين الحين والآخر مفكراً أو أكثر من المفكرين والمصلحين الاجتماعيين والسياسيين فى هذه البلدة أو تلك من البلدان العربية، مثل محمد عبده وطه حسين فى مصر، وعبد الرحمن الكواكبي فى سوريا، ومحمد إقبال فى باكستان، ولكن هؤلاء يعدون - كما أشرنا من قبل - أقرب إلى المفكرين الذين حاولوا الإصلاح الفكرى والاجتماعى والسياسى بصورة أو بأخرى، منهم إلى الفلاسفة. ونأمل أن نجد - مستقبلاً - فيلسوفاً أو أكثر من فيلسوف فى عالمنا العربى والإسلامى المعاصر، وذلك بعد انقطاع الفلسفة العربية بموت ابن رشد منذ ثمانية قرون.

نعم نجد مجموعة من المفكرين، ولا نجد فيلسوفاً، وفرق كبير، بين الفيلسوف من جهة، والمفكر من جهة أخرى.

الفصل الرابع

الإنسان في الفلسفة الرشدية

(مزج الفكر العربي بالفكر الأرسطي الغربي)

تمهيد:

الدارس لكثير من المؤلفات التي تهتم بتحليل آراء ومذاهب فلاسفة المشرق العربي والمغرب العربي، يجد الكثير من الأحكام الخاطئة التي يصدرها هذا الباحث أو ذاك من الباحثين في مجال الفلسفة العربية في المشرق والمغرب أيضا.

ولعل من بين تلك الأحكام الخاطئة، بل من أهمها القول بأن فلاسفة العرب لم يهتموا بالبحث في الإنسان، لم يدركوا بوضوح البعد الإنساني وأهميته.

واعتقد من جانبى بأن هذا الحكم، أو هذا التصور من جانب أكثر الباحثين إن لم يكن كلهم، يعد حكماً خاطئاً قلباً وقالباً، وقد أدى إليه نوع من الشرع وعدم الإدراك الدقيق لطبيعة الآراء التي تمثل بها هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب.

إننى لا أقول بهذا اليوم من جانبى دفاعاً عن أجدادنا من فلاسفة العرب، إذ توجد الكثير من المآخذ، ويوجد الكثير من أوجه النقد التي يمكن توجيهها إلى المذاهب التي تركها لنا فلاسفة العرب، ولكن كل ما أود التركيز عليه والتنبيه إليه، أن الإنسان والبحث فيه من جانب فلاسفة العرب لم يكن كماً مهماً، لم يكن جانباً منسياً من النسق الفكرى والمذهبى عند كثير من فلاسفتنا نحن العرب.

نعم يجب أن يعلم الباحث منا أنه يوجد فرق، وفرق كبير، بين أن ننفى اهتمام فلاسفة العرب بالبعد الإنساني، وبين القول بأن دراستهم للوجه الإنسانى إنما كانت مرتبطة بالبعد الإلهى، أو هى على الأصح تعد مستغرقة - من بعض زواياها - فى البعد الإلهى.

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا قمنا بتحليل الآراء الفلسفية عند فلاسفة المغرب

العربي بأننا نجد أنهم لا يفصلون فصلاً حاسماً بين البعد الإلهي والبعد الإنساني، ولكن هذا لا يجب أن يدفعنا إلى القول بأنهم قد أهملوا البعد الإنساني.

لقد كان متوقعاً من جانبهم بحكم العصر الذى عاشوا فيه، أى العصر الوسيط، ويحكم ثقافتهم التى استمدوها من فلاسفة اليونان تارة ومن الدين الإسلامى تارة أخرى، أقول كان متوقعاً منهم بسبب ذلك كله دراسة البعد الإنسانى من خلال البعد الإلهى. إن البعدين يبدوان عند أجدادنا من فلاسفة العرب، كالأوانى المستطرفة فى انفصالها واتصالها فى آن واحد.

وكل ما نستطيع أن نلاحظه أن مشكلة ما من المشكلات التى بحثوا فيها وحاولوا سبر أغوارها، إنما يغلب عليها الطابع الإلهى، وأن مشكلة أخرى قد نجد الغالب عليها الطابع الإنسانى. إننا لا نستطيع أن نسوى بين البحث فى مشكلة كوجود الله تعالى وكيفية صدور الموجودات عنه، وبين البحث فى مشكلة كالخير والشر والقضاء والقدر وغيرها من مشكلات، فمن الواضح أن المشكلة الأولى يغلب عليها الطابع الإلهى الميتافيزيقى، أما مشكلات كالخير والشر والبحث فى الإرادة الإنسانية، فإنما يغلب عليها الطابع الإنسانى، وإن كانت - كما قلت - غير مقطوعة الصلة بالمجال أو البعد الإلهى.

بل إننى أقول اليوم من جانبى إننا داخل المشكلة الواحدة نستطيع أن نفرق بين درجات للبعد الإنسانى من حيث القلة والكثرة. فإذا بحث المفكر فى مشكلة كحرية الإرادة أو القضاء والقدر واتجه اتجاهاً جدياً فمن الواضح أن هذا الاتجاه من جانب إنما يعبر عن غلبة البعد الإلهى على البعد الإنسانى. وإذا اتجه الفيلسوف إلى القول بحرية الإرادة الإنسانية، فإن هذا القول أو الاتجاه من جانبه إنما يعد تعبيراً عن غلبة الكم الإنسانى على الكم الإلهى إن صح هذا التعبير.

وما يقال عن مشكلات كالخير والشر والقضاء والقدر، يقال عن إطار معين كإطار البحث فى الفلسفة الخلقية وإطار البحث فى المدينة الفاضلة، إننا إذا وجدنا

كلاً من مسكويه والغزالي قد اهتمتا بالبحث في الفلسفة الخلقية، فلا بد أن نضع في اعتبارنا أنه لا يصح التسوية بين درجة الكم الإلهي والكم الإنساني عند كل منهما على السواء في دراستهما لمجال الفلسفة الخلقية، إذ نلاحظ أن الكم الإلهي عند مفكر الغزالي في دراسته للفلسفة الخلقية يعد أكثر من الكم الإلهي الديني عند فيلسوف مسكويه.

وإذا وجدنا الفارابي مهتماً بالبحث في المدينة الفاضلة من خلال كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة وغيره من كتب، ووجدنا ابن باجه هو الآخر مهتماً بالبحث في هذا الموضوع أو هذه المشكلة من خلال كتابه "تدبير المتوحد" على وجه الخصوص، إلا أننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن الكم الإنساني عند ابن باجه يعد أكثر وضوحاً من الكم الانساني عند الفارابي في مدينته الفاضلة. ويتبع ذلك قولنا بأننا نستطيع استخلاص أبعاد إنسانية من خلال حديث ابن باجه عن الاعترا ب وعن المدينة الفاضلة، أكثر مما نستطيع استخلاصه من مدينة الفارابي الفاضلة. وهكذا إلى آخر الأمثلة التي نقصد من وراء ذكرها إلى أن تكون دعوة من جانبنا للباحثين في مجال الفلسفة العربية إلى كيفية التعرف على حقيقة البعد الإنساني عند فلاسفة العرب، ومدى ارتباطه أو انفصاله عن البعد الإلهي، وأيضاً البحث فيما نطلق عليه درجات الكم الإنساني وكيف تختلف شدة وضعاً من خلال علاقتها بدرجات الكم والإلهي.

البعد الإنساني عند ابن رشد وإفادته من السابقين:

إذا انتقلنا من هذا التمهيد أو هذا المدخل الذي نجده ضرورياً للتعرف على حقيقة البحث في الإنسان عند فلاسفة العرب، إلى الكشف عن الإنسان عند فلاسفة المغرب العربي، قلنا إننا إذ كنا لا نجد في المغرب العربي الإسلامي إلا ثلاثة فلاسفة فقط وذلك بالمعنى المذهبي الدقيق المحدد، وهم ابن باجه وابن طفيل وابن رشد، فإننا نجد كل هؤلاء الفلاسفة قد اهتموا بالإنسان من زاوية أو أخرى من زاوية البحث في الإنسان وما أكثرها.

سوف ننحى التفصيلات جانباً ونركز على النظرة العامة عند كل منهم للإنسان، وذلك حتى يكون ذلك من جانبنا تدليلاً على أننا لانعدم عند هؤلاء الفلاسفة اهتماماً بالبعد الإنساني.

فإذا بدأنا بابن باجه وجدنا أنه قد ترك لنا بعض الكتب والرسائل التي نجد فيها ما يتعلق بالإنسان سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة ومن بينها أهم كتبه على وجه الاختلاف وهو كتابه "تدبير المتوحد"، و"رسالة الوداع" و"رسالة الاتصال"، و"كتاب النفس".

لقد كان ابن باجه حريصاً على بيان قيمة المعرفة والنظر الفلسفي، حريصاً على بيان أهمية العقل، بل يمكن اعتبار ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ممثلين للمدرسة الفلسفية العقلية في بلاد الأندلس.

لقد اتجه ابن باجه إلى البحث في الجوانب العقلية الفكرية إيماناً من جانبه بأهمية تلك الجوانب في المجال الإنساني، بل إننا نجد لديه نوعاً من الفصل بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى، كما نجده حريصاً على نقد ما يسمى بالأحوال الصوفية وذلك على النحو الذي يقول به الغزالي.

معنى هذا كله أن ابن باجه ينظر إلى الإنسان من خلال إطار عام هو إطار العقل، وليس إطار القلب أو الذوق أو الوجدان على النحو الذي نجده عند المتصوفة بوجه عام ومن بينهم الغزالي. وإذا كان ابن باجه ينظر إلى الإنسان من خلال هذا المنظور، منظور العقل فإن هذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على البعد الإنساني في فلسفته من جهة، وعلى ثقة في القدرة الإنسانية من جهة أخرى. إن العقل عنده لا يعد عاجزاً عن الوصول إلى الحقيقة على النحو الذي نجده عند المتصوفة بوجه عام، بل إن العقل الإنساني بإمكانه أن يصل إلى معرفة ذاته ومعرفة الآخرين. وما أحوجنا وخاصة في هذا العصر إلى الاستفادة من هذا الرأي الذي يقول به ابن باجه، وما أحوجنا أيضاً إلى أن نثق بالقدرة الإنسانية وما تستطيعه من تحقيق العديد من الإنجازات الفكرية.

ولا يخفى علينا أن ابن باجه فى تفضيله للعقل وأهميته ومكانته ، إنما كان حريصاً على بيان الفرق بين الخاصة والعامة ، الفرق بين من يجعلون العقل طريقاً لهم ، وبين من يسلكون مسلكاً حيوانياً إلى حد كبير. وكم كانت أقوال فى "تدبير المتوحد" وغيرها من كتب ورسائل معبرة عما يشعر به من نوع من الغربة أو الإغتراب Alienation. ولنقف قليلاً عند حديثه عن المتوحد وما يشعر به من غربة وذلك حتى يتسنى لنا إدراك مدى اهتمامه فى فلسفته بالوجه الإنسانى.

إن ابن باجه يحدد لنا معنى التدبير ومعنى المتوحد وخاصة فى كتابه العظيم " تدبير المتوحد " إن التدبير يعنى ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ومن هنا فإن لفظة التدبير لا تُطلق أساساً على الفصل الواحد ، وإنما تتعال على مجموعة أفعال ، وذلك كما نقول : إن الله تعالى يعد مدبر العالم.

وإذا كان ابن باجه يجيز بين تدبير الله وتدبير الإنسان المتوحد ، على أساس أن تدبير الله يعد تعبير مطلقاً شاملاً ، أما تدبير الإنسان فإنه يعد تعبيراً محدداً خاصاً ، فإن ذلك ليعنى غياب الإنسان فى الوجود الإلهى كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين فى فلسفة ابن باجه ، بل إن قصد ابن باجه هو التركيز على الوجود الإنسانى أساساً وذلك بشرط أن يكون ذلك الوجود الإنسانى متبلوراً حول ما يسميه بالمتوحد ، ذلك المتوحد الذى يتأمل الوجود الكلى بحيث ينسى الوجود (الجزئى).

والوجود الكلى ليس من الضرورى أن يكون القصد من الوجود الإلهى ، بل إن الوجود الكلى هنا إنما يعنى أساساً ذلك الوجود الذى يمثل الأمور المعقولة الثابتة. والدليل على ذلك أن ابن باجه يحدد لنا معنى المتوحد بأنها تدل على الإنسان المفرد الذى يحيا سواء فى نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل فيها على سعادة مطلقة مفردة أيضاً. إن هذه اللفظة ، لفظة المتوحد تطلق على الفرد الواحد ، كما تطلق على الجماعة أو المدينة المكونة من أفراد مفردين ، يعيش كل منهم فى نفسه ويحيا كلهم فيما بينهم نمطا من الحياة التى يدبرها الفكر.

لابد أن ننسب هنا من جانبنا أن هذه الفكرة عند ابن باجه تعنى أساسا إعلاء الوجود الإنسانى الفردى، إن الفرد لا يفقد ذاته فى خضم الآخرين نظراً لأن كل فرد - طبقاً لتصور ابن باجه - فى هذه المدينة إنما يحيا حياة يدبرها الفكر، ومن أجل الفكر.

إن الفردانية هنا عند ابن باجه تعد واضحة وليس أدل على وضوحها، من وجود فكرة الاغتراب عنده. إنه حين ذكره لواجبات المتوحد يبين لنا أن الإنسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادى فى أفعاله، بل على العكس من ذلك، إنه يجب عليه مشاركة أهل العلم من الفلاسفة والذين يبحثون فى الأمور المعقولة.

وحرص ابن باجه على التمييز بين أفعال النفس الحيوانية وأفعال النفس الناطقة العاقلة، أحسن تمييزاً بين الفضيلة العادية عند عامة الناس والفضيلة الفلسفية عند الخاصة أى الفلاسفة. إن الفضيلة العادية يكون الإنسان فيها مجرد مقلد للآخرين ومتابع لهم بحيث تكون شخصيته هنا غير محددة الإطار لأنها اختفت فى خضم الكتل البشرية، إن صح هذا التعبير، وهذا التكتل البشرى يكون كل فرد من أفراد مقلداً ومتابعاً وسائراً على نمط الآخرين. أما فى حالة الفضيلة الفلسفية فإننا نجد فيها عند الإنسان الفرد علو والتسامى وعدم ذوبان الشخصية، نجد فيها عند المتوحد إعلاء للذات إن هذا الفرد يشعر بما فيه من علو وتسام بالغيرة عن الآخرين، الغيرة عن الكثرة الكثيرة من أفراد المجتمع. وإذا كان فاعلاً أفعاله على نمط أناس آخرين، فإن هذا لا يعنى من جانبه تقليداً لهم لأنهم من المتوحدين مثله، من الذين يلتزمون بالفكر ومنهج الفكر. إن التقليد لا يوجد إلا فى حالة العامة، فى حالة الفضيلة العادية، أما بالنسبة لحالة المتوحد فإننا لا نجد التقليد والمشاركة القائمة على أن يفعل الواحد مثل الآخر أى يكون منحاذاً ومقلداً له لأسباب غير صادرة من الفكر والعقل، بل نجد حالة التفرد بأوضح صورها لأن إطار المشاركة هنا هو الأساس العقلى، الأساس الذى إذا برهن الفرد المتوحد على صحته

والتزم به ، فإن الفرد المتوحد الآخر يستطيع أن يبرهن أيضاً من جانبه على صحته .

فإذا فعل الفرد المتوحد مثل ما يفعله الآخر، فإن هذا الآخر يعد متوحدًا أيضًا ومن هنا لا يكون مقلدًا كما هو الحال بالنسبة للعامة. وكم دعانا ابن باجه إلى أن الإنسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادى فى أفعاله، يجب عليه الاتصال بالشيوخ الذين يتميزون بالعلم والحكم والخبرة، فإن هذا أفضل له من الاتصال بالشبان، إن الشيوخ فى أفعالهم أقرب إلى المتوحدين، والشباب فى تصرفاتهم أقرب إلى العموم والاشترك والتقليد. كم بين لنا ابن باجه أن المدينة الفاضلة لا تحتاج إلى طبيب ولا إلى قاض. إن اللجوء إلى الطبيب يكون بسبب مشاركة الفرد أو تقليد الفرد للآخرين الذين لا يلتزمون بالملائم من الغذاء. أما فى حالة المتوحد فانه لا يأكل إلا الملائم من الغذاء، واللجوء إلى القاضى أيضا لا يلجأ إليه المتوحد لأن المتوحد ليس بينه وبين سائر المتوحدين إلا المحبة والإخاء والمودة. إنه يتحلى بالفضيلة الخلقية العقلية. إن أفعاله خليفة بأن تصبح إلهية، إنه يعد جديرا بلفظة الانسان.

بل إننا لا نجد أثرًا للذين فى مدينة المتوحد، أو مدينة المتوحدين. والواقع أن ابن باجه - كما سبق أن أشرنا - يتجه إلى إقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة، وبما فيها من اشترك من جهة أخرى، ولكن بشرط أن يكون من يشترك الإنسان معهم من المتوحدين أيضًا، من الملتزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر. إن الدين إذ كنا نجد فيه دعوة إلى المشاركة والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبارات التى تجمع بين الناس جميعا فى كل مكان، إلا أننا نجد عند ابن باجه نوعًا من التفرد كما قلنا، نوعًا من البعد ن بل التزامًا تامًا بالابتعاد عن الجماهير، الجماهير التى تمثل الموجود، ولا تمثل الوجود، أى تمثل الزائل والعابر والحسى ولا تدرك أهمية الوجود بها فيه من أزلية وثبات.

إن المتوحد أو هؤلاء المتوحدين إنما هم كالنوابت، أى كالنبات الذى ينمو من

تلقاء نفسه، وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن أفعالهم إنما تختلف عن أفعال الآخرين من العامة والجمهور بل إن ابن باجه يبين لنا - من خلال ذكره لواجبات المتوحد، أن المتوحد يجب أن يتجه إلى فعل أفعاليه مختاراً أى من تلقاء نفسه، وليس عن طريق إرغام الآخرين له بل إنه لا يصح أن يكون الهدف من أفعاله، هو مدح الناس له. إن المدح هنا يعد تعبيراً عن مشاركة الجمهور، تعبيراً عن الزائل، فى حين أن المتوحد يجب أن تكون أفعاله متصورة لذاتها وليس لأغراض جزئية حسية إنها يجب أن تمثل الغاية وليس الوسيلة، والغاية تمثل الوجود بما فيه من ثبات وأزلية، والوسيلة تمثل الموجود بما فيه من تغير وفساد وزوال.

إننى أعتقد من جانبى اعتقاداً لا يخالجنى فيه أدنى شك، أن هذه النظرة من جانب ابن باجه، إنها دعوة من جانب أول فيلسوف من فلاسفة المغرب العربى، إلى أن نتمسك بالمعقول من الأشياء، نركز على الثابت والباقي، بحيث ننحى جانباً الأغراض الشخصية الجزئية والتافه من الأمور، فهل بعد هذا نجد تقديساً وتكريماً للفرد أكثر من ذلك؟ كلا ثم كلا. ألم يقل لنا ابن ماجة فى كتابه " تدبير المتوحد " بتفاصيل منهج يجب أن يسير عليه الأفراد إذا أرادوا لأنفسهم أن يكونوا جديرين بالانتساب للملكة الإنسانية، جديرين " بالإنسانية " بكل ما تحمله كلمة الإنسانية من معنى.

نعم إنها نظرة من فيلسوف عميق الفكر، كان حريصاً فى كتاباته عن الإنسان المتوحد، الذى يغترب عن العامة، على أن يميز لنا بين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغايات الروحانية الكلية إنه يبين لنا أن الشخص الحكيم هو الذى يقدس الغايات الأخيرة، أى الغايات الروحانية الكلية. إنه الشخص الحكيم أو الفيلسوف الذى ليس مجرد زاهد عابد، ليس قديساً بحيث يبتعد تماماً عن الغايات الأولى والغايات الثانية، كلا ليس هذا بمقدوره لأنه أولاً وقبل كل شيء فرد من أفراد البشر، ولكن العبرة هى والأساس إنما يتمثل فى أنه لا يكتفى بالوقوف عند النوع

الأول والنوع الثاني منهما، بل ينظر إليهما على أنهما كالسلم أما الطريق الموصل إلى الثابت واليقيني والعقلي.

إننى لا أتردد فى القول بأن ابن باجه قد وضع أساس الفلسفة العقلية فى المغرب العربى، وكان ممهدا لطريق العقل، ذلك الطريق الذى نجده عند ابن طفيل ثم عند عميد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى كله من مشرقه إلى مغربه، وأقصد به الفيلسوف ابن رشد.

إن التدبير عند ابن باجه لا يعد نظرة خيالية من جانبه. إنه لا يعنى به مجرد التأمل والمعرفة النظرية الصرفة فحسب. إن التدبير يقصد به أساساً، سياسة الناس، يقصد به فى المقام الأول وضع الأمور فى موضعها، يهدف من ورائه إلى تقديس كل ما هو إنسانى، وتكريم العقل وكل ما هو عقلانى. أليس هو القائل فى كتابه "تدبير المتوحد": إن لفظة التدبير إنما تقال على ترتيب أفعال تحقق غاية مقصودة. وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن التدبير يعد إنسانياً فى المقام الأول، إذ أن المتوحد يطلب الغاية عن قصد، كما أنه يرتب الأفعال التى تؤدى إلى تحقيق هذه الغاية. وإذا قلنا بالترتيب فإن هذا الترتيب لا يتسنى للمتوحد أن يقوم به إلا عن طريق الفكر، طريق الإنسان، طريق العقل، ذلك الطريق الذهبى.

ألم يكن ابن باجه حريصاً فى رسالته "الاتصال" على التمييز بين الناس ورفع طبقة على أخرى على أساس أن طبقة منها أكثر التزاماً بالعقل، وطبقة أخرى أقل التزاماً بالعقل. إننى اعتقد أن تفرقه بين الجمهور والنظار والسعداء إنما يتدرج من الأدنى (الجمهور) إلى الأوسط (النظار) إلى الأعلى (السعداء). أقول إن تفرقه بين هذه الطبقات الثلاث إنما كان أساسها تقديس العقل من جانبه ورفعته فوق كل كلمة، رفعه إلى أسمى مكانة. تقديس لفرد المتوحد، هذا الفرد الذى لا يعد منعزلاً تماماً أمام المجتمع، بل إنه يمكن أن يعيش مع متوحدين مثله. إن مدينته الفاضلة ليس فيها فرد واحد، بل أفراد كثيرون.

وإذا كان ابن باجة قد تأثر فى نظريته للإنسان بكثير من المصادر الفلسفية التى سبقته وعلى رأسها المصادر اليونانية وخاصة أفلاطون فى جمهوريته، والفارابى فى مدينته الفاضلة، إلا أننا نجد لديه الكثير من النظرات العميقة غاية العمق التى تكشف عن اتجاهه، تكشف عن تقديسه للإنسان، تبين لنا الفرق، والفرق الدقيق بين الإنسانى، وغير الإنسانى من جهة أخرى.

إن آراء ابن باجة التى تتعلق أساساً بالإنسان قد أثرت فى تشكيل وجهة نظر الفيلسوف ابن طفيل كما قلت منذ قليل، كما أنها أثرت فى تحديد مسار فلسفة ابن رشد وخاصة ما تعلق منها بالإنسان. ولنحاول الآن الإشارة - مجرد إشارة - إلى النقاط الرئيسية عند هذين الفيلسوفين حتى يتسنى لنا إدراك أهمية البعد الإنسانى فى فلسفة الفيلسوفين، والتدليل على أن البعد الإنسانى لم يكن كمًا مهملاً فى فكر ابن طفيل من جهة وفلسفة ابن رشد من جهة أخرى.

لقد ترك لنا ابن طفيل قصة فلسفية هى قصة "حى بن يقظان". ويمكننا القول بأن ابن طفيل فى نظريته للإنسان إنما كان متأثراً بابن باجة، سواء كان هذا التأثير من جانبه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. إن المتوحد عند ابن باجة، يتلاقى فى الكثير من الزوايا والأبعاد مع شخصية "حى" فى الجزيرة المهجورة التى نشأ عليها.

إننا إذا حللنا قصة حى بن يقظان، هذا العمل الأدبى والفلسفى البالغ حد الروعة والإتقان الفلسفى والفكرى، فإننا نجد القصة تتعرض لدراسة كثير من الجوانب والمجالات. إننا نجد فى القصة دراسة للمجالات الطبيعية والمجالات الإلهية الميتافيزيقية وإذا كان ابن طفيل يعرض لنا من خلال قصته الفلسفية كيفية وجود "حى" فى الجزيرة المهجورة وهل نقول بالتفسير العادى أى ولادته من أب وأم، أم نقول بتولده من العناصر، هذا القول الذى يقترب كثيراً من التفسير المادى، فإنه يعرض لنا أيضاً الكثير من الآراء التى تعد داخلة فى مجال دراسته للعالم العلوى والعالم السفلى.

وإذا سرنا مع ابن طفيل فى قصته وجدناه يبين لنا آراءه حول كثير من المشكلات الإلهية الميتافيزيقية كالبحث فى حدوث العالم وقدمه، ودراسة الأدلة على وجود الله وبيان صفاته، ودراسة موضوع الخلود أى فلسفة الموت، بالإضافة إلى تحليله الدقيق لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين.

ويمكننا القول إننا إذا كنا لانعدم وجود بعض الآراء الفلسفية التى تتعلق بالوجه الإنسانى فى دراسة ابن طفيل لبعض المحاولات الطبيعية والمجالات الميتافيزيقية الإلهية، إلا أن تركيزه على البعد الإنسانى إنما يتضح بصورة أكثر تحديداً ودقة فى عرضه لموضوع الخلود، وتحليله لموضوع فلسفة الدين، أى العلاقة بين الفلسفة والدين.

ونود أن نؤكد من جانبنا أن ابن طفيل - كما سبق أن أشرنا - إنما يتجه اتجاهًا عقلانيًا، بمعنى أنه فى نظره للإنسان كان متأثرًا أساسًا بالبعد العقلانى. وكم نجد أوجه تلاق بينه وبين ابن باجه كما نجد أوجه اختلاف رئيسى بل جذرى بينهما وبين الغزالي وذلك منذ الصفحات الأولى من قصته الفلسفية. إنه فى دراسته للإنسان لا يرتضى لنفسه البعد الصوفى العملى، وإنما يؤكد باستمرار على الجانب العقلى. ولعل هذا يؤكد لنا أنه لا يخرج عن المدرسة العقلية الفلسفية الأندلسية وذلك فى نظرتها للإنسان، سواء مثل هذه المدرسة الفيلسوف السابق عليه، ابن باجه، أو مثلها الفيلسوف الذى عاصره فترة وإن كان مات بعده، ونعنى به ابن رشد آخر فلاسفة العرب.

غير أننا إذا قارنا بين البعد الإنسانى عند ابن باجه على النحو الذى سبق أن بيناه، والبعد الإنسانى عند ابن طفيل، فإنه يمكننا القول من جانبنا بأن البعد الإنسانى عند ابن طفيل إنما نجد علاقة أكثر وضوحًا بالبعد الإلهى، بمعنى أننا نجد صلة أوثق بين البعدين، مما نجده عند ابن باجه. ولعل هذا يتضح كما قلنا من دراسة ابن طفيل لموضوع الخلود وموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة إن دراسة

هاتين المشكلتين من خلال الصفحات التي تركهما لنا الفيلسوف المغربي ابن طفيل فى قصته " حى بن يقظان " إنما تبين لنا أن المنظور الإلهى لم يكن غائباً عن الأبعاد الإنسانية وذلك على الرغم من الركائز الإنسانية العديدة التى يجدها الدارس سواء فى أبعاد فلسفة الموت أو فى جوانب التفرقة بين اتجاه سلامان واتجاه أبسال واتجاه حى، أى الشخصيات التى يدور بينها الحوار الدينى والفلسفى فى مجال التوفيق بصفة خاصة.

لقد كان ابن طفيل فى معرض دراسته للخلود حريصاً على بيان التفرقة بين طبيعة النفس الإنسانية من جهة، والجسم أو المادة من جهة أخرى، وحريصاً على التمييز بين ما يعد بالفعل (الصورة) وما يعد بالقوة (الجسم). لقد حلل لنا ابن طفيل حالات النفس فى حياتها الأرضية من خلال علاقتها بواجب الوجود (الله)، وربط بين ذلك وبين الخلود فى العالم الآخر، نظراً لأن السعادة والشقاء فى العالم الآخر لا بد أن ترتبط كل حالة بينهما بأفعال البشر فى هذه الحياة الدنيا وهذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على أن المنظور الإلهى لم يكن غائباً تماماً فى بعض أبعاد دراسة ابن طفيل لتلك المشكلة.

إن ابن طفيل يميز بين ثلاث حالات فيما يتعلق بمصير النفس من خلال علاقتها بواجب الوجود. حالة أولى تمثل النفس أو الإنسان الذى أدرك واجب الوجود ثم فقد إدراكه بالمعصية، ومصير الإنسان فى تلك الحالة إنما يتمثل فى الآلام التى لانهاية لها وسواء تخلص من الآلام بعد جهاد طويل أم بقى فى الآلام بقاء لانهاياً.

وحالة ثانية تمثل الإنسان الذى أدرك وجود الله وأقبل تماماً عليه والتزم بالتفكير فيه حتى موت الجسد، ومصير النفس بعد الموت إنما يتمثل فى لذتها وغببتها وسعادتها سعادة لانهاية لها.

وحالة ثالثة تمثل الإنسان الذى لم يدرك وجود الله ومصير النفس فى هذه الحالة إنما يكون كمصير الحيوانات.

نخرج من هذا كله إلى القول بأن هذه القسمة من جانب ابن طفيل إنما تؤدي إلى أهمية المعرفة بالنسبة للإنسان من جهة، والربط بين المعرفة والعمل من جهة أخرى والدليل على ذلك، أن الحالة الثانية بالنسبة لمصير النفس بعد الموت، إنما تعد أفضل من الحالة الأولى، حالة المعرفة ولكن الخروج عليها في طريق المعصية، كما تعد أفضل من الحالة الثالثة، لأنها حالة تسوى بين الإنسان والحيوان. إن الإنسان الذي لا يعرف، الإنسان الذي لا يدرك إدراكاً دقيقاً، إنما يعد أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان كما ينبغي أن يكون الإنسان.

وإذا كان ابن طفيل قد اهتم ببيان دور المعرفة واستخدام الفكر والعقل بالنسبة للإنسان وذلك في معرض دراسته لفلسفة الموت، فإننا نجد هذه الأبعاد عنده واضحة تمام الوضوح في دراسة لجوانب أعمال الإنسان للوصول إلى المشاهدة. لقد كان حريصاً على أن يبين لنا أن المرتبة الأولى التي يتشبه فيها الإنسان بأعمال الحيوان غير الناطق تعد أدنى من المرتبة الثانية التي يتشبه فيها الإنسان بالأجرام السماوية، أي يبعد عن النقص ويكون نقياً وشفافاً مثلها، كما أن هذه المرتبة الثانية تعد أدق من المرتبة الثالثة التي تمثل التشبه بالموجود والواجب الموجود، إن الإنسان إذا كان محتاجاً للنوع الأول لحفظ جسمه وللنوع الثاني لحفظ نفسه، فإنه أشد احتياجاً للنوع الثالث الذي يقوم على التأمل وعمق النظرة.

ولعل هذا التحليل من جانب ابن طفيل يذكرنا بما سبق لابن باجه أن تعرض له من خلال تمييزه بين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغايات الروحانية الكلية.

إنني أحسب أن هذه الأنواع الثلاثة التي يذكرها ابن باجه في كتابه تدبير المستوحد إنما كان لها أثرها في بلورة فكر فيلسوفنا ابن طفيل حول تلك المراتب الثلاثة. وإذا كانت الحالة الأولى والحالة الثانية إنما تعد طريقاً للحالة الثالثة عند ابن باجه، بمعنى أن الهدف الرئيسي إنما يتمثل في الحالة أو المرتبة الثالثة، فإننا

نجد هذه الفكرة أيضا عند ابن طفيل وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن التطور العقلاني إنما نجده أيضًا عند ابن طفيل في نظريته للإنسان تماما كما وجدناه عند ابن باجه في تصويره للإنسان المتوحد.

وكل ما نجده من فرق بين نظرة الفيلسوفين بالنسبة للإنسان هو ما سبق أن أشرنا إليه وهو أننا نجد نوعًا من الغياب الإلهي في تصور ابن باجه، في حين نجد نوعًا ما من أنواع الحضور الإلهي في محاولة ابن طفيل.

ولعل ابن طفيل في دراسته لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة إنما كان حريصًا على بيان دور العقل ودور التفكير العقلاني ورفعته إلى أعلى درجة. إن أبسال إذا كان قد ترك صاحبه سلامان، واتجه إلى جزيرة كان يحسب أنها مهجورة تمامًا من الآدميين إنما يدلنا على ضرورة وأهمية التأويل العقلي (أبسال) وعدم التعلق بالظاهر أو التقليد (سلامان) وتوصل (حي) بمفرده في جزيرته المهجورة إلى ما يخبرنا به الدين والشرع، فإن هذا يعد دلالة على تقديس العقل، العقل القادر على النفاذ إلى جوهر المشكلات الميتافيزيقية دون مدد طارق من السماء، بل إن هذا التصور من جانب ابن طفيل وخاصة بالنسبة لتحديد أبعاد ومعالَم فكر شخصيته "حي" إنما يلتقي من بعض الزوايا والجوانب مع بعض أبعاد الدين الطبيعي الذي يقوم على العقل أساسًا دون حاجة إلى وسائط. نقول يلتقي من بعض الزوايا وليس في كل الزوايا نظرًا لأننا لانعدم وجود اختلافات قد تكون جذرية بين تصور ابن طفيل لفكر حي، والتصور الذي نجده عند القائلين بالدين الطبيعي. وإذا انتقلنا من ابن طفيل إلى ابن رشد، وجدنا أن هذا الفيلسوف كان من أكثر فلاسفة المغرب العربي اهتمامًا بدراسة البعد الإنساني وذلك داخل مجال مذهبه الفلسفي، وإذا كنا نلاحظ أن استقلالية الإنسان عن البعد الإلهي ربما تكون عند ابن باجه أكثر وضوحًا وتميزًا. ولكن ميزة ابن رشد تتمثل في طرقة لكثير من المشكلات التي وإن كانت لها صلة وعلاقة وثيقة بالمجال الإلهي، إلا أنها تبحث في أبعاد تتعلق من بعض جوانبها

بالبعد الإنساني وذلك على تنوع مستويات هذا البعد الإنساني. إن الصلة بين البعدين، البعد الإنساني والبعد الإلهي تبدو كالأواني المستطرقة على انفصالها واتصالها في وقت واحد.

وكل مانلاحظه في مجال الفلسفة الرشدية أننا إذا كنا نجد ابن رشد يتصدى لدراسة مجموعة من المشكلات تدخل دخولاً مباشراً في المجال الإلهي الميتافيزيقي لإقامته مجموعة من الأدلة على قدم العالم، أى قدم المادة الأولى التي تعد عنده أزلية، وتقديره لمجموعة من الأدلة على وجود الله تعالى وبحثه في الصفات الإلهية، فإن تلك المشكلات إنما تمس مساً ضعيفاً البعد الإنساني، بل نستطيع أن نقول اليوم إن زهاب ابن رشد وتأكيده على القول بوجود مادة أولى أزلية، أى وجود شيءية معينة متميزة، أوجد الله منها الموجودات، إنما يعد تأكيدات جانبية على وجود بعض الركائز الوجودية، ومنهما ركائز إنسانية، بل اعتقد أن البعد الإنساني سيكون مختلفاً تماماً في دراسة ابن رشد لتلك المشكلة لو كان قد ذهب إلى القول بإيجاد الله تعالى للعالم عن العدم، أى القول بحدوث العالم.

وإذا كانت تلك المشكلة، تمس مساً خفيفاً - كما قلت - البعد الإنسان، فإننا نجد ذلك أيضاً في دراسته لموضوع الأدلة على وجود الله تعالى. صحيح أن هذه الدراسة تدخل دخولاً مباشراً - من أبعاد كثيرة - في أكثر أبعادها في المجال الإلهي، ولكن تطرق ابن رشد أثناء دراسته لهذا المجال إلى البحث في السببية وإثباته الأثر الإنساني إن صح هذا التعبير، والبحث في الغائية والربط بينها وبين السببية، كل هذه نقاط لا يصح أن نتغافلها ولا أن نصرف النظر عن دلالاتها الإنسانية. إن الدارس لنقاط الارتكاز هذه في دراسته لكثير من المشكلات التي تدخل دخولاً مباشراً في البعد الإلهي، يدرك تمام الإدراك وجود بصمات إنسانية، بل محاور إنسانية على بعض زوايا هذا البعد الإلهي.

إن البعد الإنساني، واهتمام ابن رشد بتحديد معالنه وزواياه يظهر بصورة أكثر

وضوحاً في دراسة ابن رشد لموضوع المعرفة، وتركيزه على دور العقل الإنساني الذي يعتمد في البداية على الحواس وإن كان يتخطاها حتى يصعد إلى الكلى والعقلي والمجرد وهذا ما أدى به إلى رفض طريق التصوف جملة وتفصيلاً. ويظهر البعد الإنساني في النقد العنيف الذي وجهه ابن رشد للأشاعرة كفرقة إسلامية. إنه عدو لدود للأشاعرة، والدارس لتراث الأشاعرة يشعر أن البعد الإنساني يكاد يتلاشى في مكرهم، بحيث يكاد يختفى تماماً في الإطار الإلهي، أو في الوجود الإلهي.

وإذا كان ابن رشد قد بحثه في مشكلة الخير والشر، فإننا نجده في بحثه لتلك المشكلة يبين لنا أن العقل بإمكانه التمييز بين ما هو خير وما هو شر إنه لم يرجع التمييز إلى الشرع على النحو الذي نجده عند الأشاعرة، بل أرجعه إلى العقل تقديساً من جانبه للعقل الإنساني ودوره في صياغة الكثير من الأبعاد الوجودية الإنسانية، كما أن ابن رشد إذا كان قد حاول من جانبه البحث في مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، إلا أنه كان أكثر فلاسفة العرب في دراسته لتلك المشكلة، اهتماماً بالبعد الإنساني، ويكفي أنه تذكر أنه يعلى العقل دوماً. وإذا قلنا العقل فإننا نقصد العقل الإنساني أساساً وهل يستطيع الباحث أن يقول بغير ذلك وخاصة إذا وضع في اعتباره رفع ابن رشد لأهل البرهان فوق مرتبة أهل الخطابة والإقناع، بل فوق مرتبة أهل الخطابة والإقناع، بل فوق مرتبة أهل الجدل من المتكلمين. إن تركيز ابن رشد على الطريق البرهاني العقلي نجد فيه تأثراً من جانبه بابن باجه وإعلائه للعقل ودوره في صياغة وجودنا الإنساني.

بل إننا في الواقع لا نجد مشكلة يتصدى ابن رشد لدراستها وسبر أغوارها إلا بين لنا - أثناء ذلك وبعد صياغة لأبعادها وزواياها - أن كلمة العقل فوق كل كلمة، وأن الإنسان ليس عاجزاً عن التصدى لها وتقديم الآراء حولها. إن الدارس للمشكلات التي تدخل في النسق الفلسفي الرشدي يجد تقديساً من جانبه للإنسان وإثباتاً لدوره. صحيح أننا قد نجد لديه نوعاً من الخلط بين البعد الإنساني والبعد

الإلهي، ولكنه خلط قلماً بوجود، وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أنه كان حريضاً على أن يبين لنا بوضوح أبعاد الفعل الإنساني، وما يستطيع الإنسان أن يقوم به سواء في المشكلات التي تتعلق تعلقاً مباشراً بالأبعاد الإلهية، أو في تلك المشكلات التي نجد أنها تمثل التواجد الإنساني، تمثل اعتماداً رئيسياً على العقل الذي هو في أساسه عقل إنسان، عقل ليس عاجز أو مشلولاً، ولكنه العقل ذو الاستقلالية، العقل الإنساني الذي يضع بصماته الواضحة والبارزة على هذا الوجود الذي نعيشه ونحياه.

غير مجد في يقيني واعتقادي، النظر إلى فلاسفة المغرب العربي على أنهم أهملوا في فلسفاتهم البعد الإنساني. إن هذه النظرة تعد فيما نرى اليوم من جانبنا نظرة خاطئة في أساسها وجوهرها، نظرة يجانبها الصواب قلباً وقالباً. إنك إذا حَلَلْتَ tuhg hglj,p] uki hfk fh[m ksjauf fHkhgfu] hTkshkn stn phgm tn h[] أفعال المتوحد عند ابن باجة فستشعر بأن البعد الإنساني في حالة تواجد من أول أفعال هذا المتوحد حتى آخر أفعاله. إنك إذا وضعت في اعتبارك رفع ابن طفيل من جانبه لمرتبة "هي" فوق مرتبة "أبسال" و"سلامان"، فإن هذا يعني في أساسه وجوهره، رفعاً للعقل الإنساني وبياناً لمكانته الكبرى واثباتاً بأن العقل، هذا الجوهر الخالد، لا يحتاج إلى وصاية. إنك إذا تأملت وحللت وبحثت في النسق المذهبي الفلسفي الرشدي فإنك تشعر أنك أمام فيلسوف كان حريضاً حرصاً تاماً على إثبات دور الإنسان وبيان الثقة بالعقل والتأكيد على أن الإنسان ذلك الفرد المعقول يعد قادراً - إذا اعتمد على عقله - على إنجاز الكثير من المهام سواء ما تعلق منها بالمجال الإلهي، أو ما تعلق منها بالمجال الإنساني.

وما أحوجنا اليوم إلى النظر إلى فلسفتنا العربية نظرة جديدة ما أحوجنا إلى بيان دور الإنسان في البناء الفلسفي والآراء الفلسفية التي قدمها لنا فلاسفة المشرق العربي وفلاسفة المغرب العربي، إن محور الوجود هو الإنسان، وإذا أهملنا الإنسان

فقد تساوى لدينا الوجود والعدم. إذا أهملنا الإنسان فمعنى هذا أننا قلنا للحياة وداعاً. إن الإنسان يمثل عظمة هذا الوجود وسر دوامه، فلا بد إذن من التركيز على إبراز دور هذا الوجود، الوجود الإنساني. وإن من يحلل بدقة مذاهب فلاسفتنا سواء في المشرق أو في المغرب العربي، فإنه سيجد الكثير من العناصر الإنسانية البنية والخلقة، سيعتقد تماماً أن الإنسان كان له تواجد في فلسفاتهم ولم يكن عنصراً غائباً ولا كمّاً مهماً. إننا إذا كنا من جانبنا نختلف معهم في قليل أو في كثير من الآراء التي قالوا بها في مجال أو أكثر من مجالات فلسفاتهم وما أكثرها، إلا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن الإنسان كان ركيزة من ركائز بحوثهم الفلسفية، الإنسان كان في دائرة اهتماماتهم حين قاموا بصياغة آرائهم الفلسفية. وإذا كان فيلسوفنا ابن رشد قد تأثر بآراء فلاسفة المشرق، وبآراء فيلسوفين مغربيين هما ابن باجة وابن طفيل، بالإضافة إلى تأثره بأرسطو، فإن هذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على أنه كان معبراً في فلسفته عن فكر عربي، ولكن من خلال روح غربية. نقول هذا، ونؤكد على القول به، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

الفصل الخامس

حقيقة مذهب ابن رشد العربي

من منظور غربي تنويري

تمهيد:

أود أن أشير في بداية دراستنا لحقيقة فلسفة ابن رشد العربى من خلال منظور غربى تنويرى إلى أن هدفنا ليس إبعاد ابن رشد، وفلسفته عن دائرة الإسلام، إذ لابد أن نضع فى اعتبارنا أنه لا تعارض بين كون ابن رشد مسلماً وكون فلسفته فلسفة عربية.

وهل يمكن أن نتغافل عن حقائق ثابتة نجدها فى كتب السير والتراجم من جهة، وفى مؤلفات ابن رشد وشروحه من جهة أخرى؟ لقد كان ابن رشد قاضياً، وقاضياً للقضاة، وكتب العديد من الرسائل والكتب الفقهية ومن أبرزها كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" بالإضافة إلى وجود مؤثرات دينية فى فلسفته، وإن كان قد فهمًا خاصاً يلتقى وكونه فى الأساس وبالدرجة فيلسوفاً عربياً يعد صاحب أصرح تجاه عقلى تنويرى فى فكرنا الفلسفى العربى من مشرقه إلى مغربه.

كان ابن رشد - وكما سيتبين لنا من خلال عرض بعض نماذج من فلسفته - ملتزماً بخصائص الفكر الفلسفى، لم يكن مجرد مدافع عن الفكر الإسلامى ولو على الأقل عند الفرق الإسلامية، بل كان يضع فى اعتباره أساساً الالتزام بخصائص الموقف الفلسفى وذلك بصرف النظر عن اتفاقنا معه أو اختلافنا فى رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها.

بل إن الخلاف بينه وبين الأشاعرة والغزالي والصوفية، كان خلافاً معبراً فى جوهره عن التزامه بشروط الموقف الفلسفى والوقف الفلسفية، وأحسب أن الغزالي إذا كان قد التزم بتلك الوقفة، لما أدى ذلك بموقفه حول تكفير الفلاسفة فى بعض الآراء التى قالوا بها. ونحن نعلم أن ابن رشد قد خالف الغزالي نظراً لأن ابن رشد - كما قلنا - كان معبراً فى أفكاره عن الابتعاد عن مسألة التحريم والتكفير لأنه بالدرجة

الأولى كان فيلسوفاً عربياً ملتزماً بالقول بأن الفكرة إنما تعد فكرة فلسفية صحيحة إذا كانت معبرة عن الالتزام بخصائص الفكر الفلسفى، لقد كان يقدم أفكاره بصرف النظر عن مدى اتفاقها أو اختلافها مع الدين وهكذا فعل الفلاسفة، فلماذا إذن نطلق على فلسفاتهم بأنها فلسفات إسلامية.

إننا إذا كنا نثير فى دراستنا اليوم قضية تسمية الفلسفة التى تركها لنا أجدادنا، وهل نسميها فلسفة عربية أم نطلق عليها فلسفة إسلامية، فإن ذلك لا يعنى أننا نود بحث قضية دار حولها الخلاف والجدل بين عديد من الدارسين والمهتمين بفلسفتنا، سواء كانوا باحثين عرب، أو كانوا من الباحثين الغربيين المستشرقين.

لا نريد إذن من جانبنا مجرد بحث قضية أثيرت منذ نصف قرن من الزمان أو يزيد ولكن قصدنا هو التنبيه إلى عدد من الأخطاء وأوجه التعسف التى تشيع الآن وللأسف الشديد فى بلداننا العربية، والتى كان شيوعها نتيجة منتظرة ومتوقعة حين فضل بعض الباحثين والرواد القدامى تسمية فلسفتنا بالفلسفة الإسلامية. ويقينى أن الباحثين والرواد القدامى، ومنهم من لا يزال يثرى حياتنا الفلسفية بعديد من الثمار الفكرية الرائعة، لو كانوا قد أدركوا ما ستؤدى إليه تلك التسمية مستقبلاً من مخاطر وسوء استخدام، لترددوا ألف مرة قبل استخدام مصطلح " الفلسفة الإسلامية ".

ومن الأمور التى تلفت النظر أن الرواد سواء فى مصر أو غيرها فى بلدان العالم والذين استخدموا مصطلح الفلسفة الإسلامية قد نظروا إلى الفلسفة نظرة دقيقة إلى حد كبير، وكانت عقلياتهم متفتحة، بحيث نبهوا إلى أضرار كل فكر لا عقلانى، أما الآن وللأسف الشديد فإننا نجد عند بعض من يفضلون تسميتها " بالفلسفة الإسلامية " تشجيعاً للفكر اللاعقلانى، ونشراً للخرافة، وحشراً لمواضيع داخل إطار فلسفتنا ليس لها صلة بالفلسفة من قريب أو من بعيد. ولنعرف بصراحة موضوعية أن أكثر دراساتنا الحالية وخاصة من حيث المنهج، منهج دراستها، قد أصبحت

أضحوكة عند الباحثين والمستشرقين الأوروبيين. وهل من المعقول أن يصبح فكر ابن تيمية والذي يعد عدوًا لكل فكر ناصح متفتح، هو الفكر المسيطر على أذهان المشتغلين ببعض الأقسام الفلسفية في مصر والعالم العربي وذلك على الرغم من لا عقلانية هذا الرجل وسذاجة بعض آرائه. نعم إن من حق المستشرقين الأوروبيين أن يضحكوا على ما نطلق عليه في عالمنا العربي بحوثًا فلسفية في حين أنها لا تنتسب إلى الفلسفة من قريب أو من بعيد وتختلف تمامًا عن الفلسفة كما ينبغي أن تكون، قلبًا وقالبًا.

كل هذه المآسى والكوارث قد نتجت بطريقة غير مباشرة عن تسمية فلسفتنا بأنها "فلسفة إسلامية" لماذا؟ لسبب بسيط جدًا وهو أن فريقًا منا قد خلط خلطًا شنيعًا بين خصائص الفكر الديني، وخصائص الفكر الفلسفي، وأدى هذا إلى النظر إلى أفكار الفيلسوف من خلال منظور الدين، وهذا من أخطر الأشياء لأنه يؤدي إلى تفسير آراء الفيلسوف تفسيرًا خاطئًا. فإذا قلنا مثلاً: إن الفارابي يعد من فلاسفة الإسلام، وفلسفته تعد فلسفة إسلامية، في حين نجد الفارابي يقول صراحةً بقديم العالم، فإن البعض من أشباه الباحثين في الفلسفة، يقوم بتأويل آراء الفارابي تأويلًا فاسدًا، لماذا؟ لأنه ينظر إليه من خلال كونه فيلسوفًا إسلاميًا وأن فلسفته تعد فلسفة إسلامية، وأن الفيلسوف الإسلامي لا يصح في نظرهم أن يقول بقديم العالم، ومن هنا فلا بد من إنطاق الفارابي بآراء لم يقل بها إطلاقًا وذلك حتى يتفق ذلك مع كونه فيلسوفًا إسلاميًا.

وهكذا إلى آخر التفسيرات والتأويلات الفاسدة والتي تعد بالمئات، وكلها تجعلنا نقول: أيتها الفلسفة التي يطلق عليها البعض منا إنها إسلامية، كم من الأخطاء والأباطيل والضلال ترتكب باسمك.

هل من المعقول أن أنظر إلى فلسفة الفيلسوف من خلال منظور التوفيق بين الدين والفلسفة، في الوقت الذي لم ينجح فيه واحد من فلاسفة العرب في التوفيق بينهما؟ هل يمكن أن ننسى قول ابن رشد "بالحقيقتين" أو بالحقيقة ذات الوجهين؟

لا أكون مبالغاً إذا قلت إننا نحن العرب قد أسأنا أبلغ الإساءة إلى فلسفتنا، وكان المستشرقون وما زالوا أكثر عمقاً ودقة منا في النظر إلى فلسفتنا. لقد أصبح فهمنا لفلسفتنا يدور حول الأساليب الخطابية اللامعقولة والتي نجدها عند أصحاب الفكر المتزمت، الفكر الرجعي، الفكر الذي يعد تعبيراً عن الصعود إلى الهاوية، بل نقول بصراحة إن النظرات المتجمدة والخاطئة لفلسفتنا إنما ساعد على انتشارها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة نوع من الفكر المعادى للفلسفة والذي يسود في بعض الدول البترولية العربية.

يضاف إلى ذلك أن المناخ الفكرى السائد فى أكثر البلدان العربية إنما يعد تعبيراً عن الترحيب بالفكر الذى لا يمكن اعتباره عقلانياً وبالتالي الضيق بالفكر الحر، الفكر العقلانى، ولنضرب على ذلك مثلاً واحداً. إذا قام فرد منا بدراسة عن ابن تيمية تقوم على الترحيب بآراء الرجل بحق وبغير حق، فإنه سيجد الأموال والجوائز تسعى إليه من أكثر البلدان البترولية. وعلى العكس من ذلك تماماً إذا قام بتأييد الفكر العقلانى مثلاً فى ابن رشد على سبيل المثال. وهذا قد يؤدي إلى الاعتقاد بالصلة بين الغنى والتأخر الفكرى، وبين الفقر والتقدم الفكرى. أليس من الملفت للنظر أننا نجد عالماً عربى بوجه عام قد ارتضى لنفسه آراء الغزالي فأدى به هذا إلى نوع من التأخر الفكرى، فى حين أن أوروبا بوجه عام قد ارتضت لنفسها فلسفة ابن رشد ومبادئ ابن رشد فأدى بها ذلك إلى التقدم الفكرى؟

إن العبرة إذن ليست بالتسمية، فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية، وإن كنا نفضل من جانبنا تسميتها: فلسفة عربية. إن مصطلح الفلسفة العربية سيجنبنا أى فهم خاطئ لفلسفتنا، سيبعد بيننا وبين التفسيرات والتأويلات الفاسدة، سيجعلنا ننطلق انطلاقاً إيجابية بحيث نفهم فلسفتنا كما ينبغى أن يكون الفهم، ونربط بينها وبين متطلبات عصرنا الحالى وما سيجيء بعده من عصور المستقبل. وكما كان أكثر المستشرقين على صواب تماماً فى استعمالهم لمصطلح الفلسفة العربية. ومن الذى قال

إن فلاسفتنا القدامى كانوا منطلقين من نقطة بداية إسلامية. إننا لو قلنا بهذا القول الخاطي فكيف نبرر إذن هجوم الغزالي على الفلسفة وذهابه إلى تكفير الفلاسفة في مجموعة من الآراء التي قالوا بها. فأى الفريقين إذن هو المنطلق من بداية إسلامية؟ الفلاسفة أم الغزالي؟ إذا قلنا الفلاسفة، فمعنى هذا أن الغزالي لا صلة له بالإسلام من قريب أو من بعيد لأنه قام بتكفير من نطلق عليهم: فلاسفة الإسلام. وإذا قلنا أن الغزالي هو الذى انطلق من نقطة بداية إسلامية، فمعنى هذا أنه من الصحيح تمامًا الاعتقاد بخطأ وصف فلسفة فلاسفتنا بأنها إسلامية.

إن الحل الذى يبدو لى أنه الحل الملائم والذى يعد معبراً عن رؤية عقلانية مستقبلية هو أن نسمى فلسفتنا بالفلسفة العربية. وأننى أعلم تمامًا ما قد يثيره هذا الرأى من ضيق فى نفوس البعض وتأويله وتأويلًا فاسدًا. ولكن ينبغى أن تعلم تمامًا أن العبرة بالحضارة وليس بأصل هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة. فالفارابى إذا كان من أصل تركى فارسى إلا أنه يعد من فلاسفة الإسلام لأنه عاش فى ظل الحضارة العربية والدليل على ذلك أنه كتب أساسًا باللغة العربية ولو كان المعيار هو الأصل لكتب الفارابى بالفارسية. وما يقال عن الفارابى، يقال عن ابن سينا وهكذا إلى آخر الفلاسفة والذين يعد أصلهم غير عربى، ولكن أفكارهم جاءت تعبيراً عن الحضارة العربية، وكانت أكثر كتاباتهم باللغة العربية.

إننا إذا كنا نجد من أساتذتنا أمثال مصطفى عبد الرزاق، ود. إبراهيم مدكور من يفضلون مصطلح الفلسفة الإسلامية، ومن أساتذتنا أمثال أحمد لطفى السيد من يذهبون إلى تسميتها بالفلسفة العربية، فإننى من جانبى لا أتردد فى أن أطلق عليها مصطلح الفلسفة العربية وكفانا ما حدث من سوء فهم، وكفانا ما يلجأ إليه البعض من أوجه التعسف وإطلاق الأحكام غير الواضحة والتي تذكرنا بالكلمات المتقاطعة. وإذا كنا لا نطلق على علم الهندسة مثلاً، أنها هندسة مسيحية أو هندسة إسلامية. وإذا كنا لا نطلق على علم النفس، علم نفس مسيحي أو علم نفس إسلامي، لأن

الهندسة هي الهندسة في حد ذاتها، وعلم النفس هو علم النفس في حد ذاته، فلماذا إذن نطلق على فلسفتنا مصطلح الفلسفة الإسلامية؟ إن فلسفتنا فلسفة عربية قلباً وقالباً. وهذا هو الصحيح فيما أعتقد به وأدافع عنه، تماماً كما نقول فلسفة إنجليزية وفلسفة ألمانية وفلسفة فرنسية، وغير مجد في يقيني واعتقادي الإصرار على تسميتها بالفلسفة الإسلامية مع ما في التسمية من أخطاء، وأن كان أكثرهم لا يعلمون.

لابد إذن من تحديد مجال الفلسفة وذلك حتى لا نقع في أخطاء لا حصر لها. وأعتقد من جانبي أن الشيخ مصطفى عبد الرزاق قد جانيه الصواب حين رأى أن علم أصول الفقه يعد مبحثاً من مباحث الفلسفة. لقد أدى هذا الرأي إلى أخطاء لا حصر لها، إذ لا نجد صلة بين خصائص الفكر الفلسفي وخصائص علم أصول الفقه.

شروح ابن رشد على أرسطو وحقيقة الفلسفة الرشدية:

إذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أننا سندرس مجموعة من آراء ابن رشد والتي تعد معبرة عن كون فلسفتنا إنما هي في أساسها وجوهرها تعد فلسفة عربية، فإننا نجد من الضروري القول بأن الدارس للفلسفة الرشدية، يجد أنه من أهم الأشياء أن يضع في اعتباره، أهمية شروح ابن رشد على أرسطو. إنه يعد واجباً علينا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفي العربي عدم الاقتصار على مؤلفات ابن رشد التي لا تمثل عندنا غير جانب واحد من فلسفته. أما إذا أردنا الغوص وراء المعاني الباطنة والحقيقية لفلسفته، فلا بد لنا من الرجوع إلى شروحه. ودليلنا على ذلك أن الدارس لهذه الشروح يجد أنها قد تضمنت أهم وأكثر عناصر فلسفته. فطالما نجد بين تضاعيفها نقداً حراً جريئاً للمتكلمين وغيرهم من مفكري العرب. وطالما نجد فيها أيضاً دعوة إلى اللجوء إلى البرهان، وتجاوز ما عده من أساليب إقناعية وخطابية وجدلية.

ولكن قد يقال أن هذه الشروح لا تمثل وجهة نظره الحقيقية، إذ أن العادة قد

جرت على أن المفكر حين يؤلف كتاباً يودعه أفكاره الخاصة، وحين يشرح أو يفسر كتاباً لغيره يقتصر على إيراد أفكار واضح الكتاب نفسه. ولكن ردنا على ذلك أن ابن رشد على وجه الخصوص يختلف تمامًا عن ذلك. فهو:

أولاً: يبدي إعجابه الشديد بأرسطو كما سيتبين لنا بعد قليل:

وثانياً: نجد بين ثنايا مؤلفاته تأكيداً لما يذهب إليه في شروحه على أرسطو.

وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدل على ضرورة الرجوع مباشرة إلى شروح الفيلسوف وبحيث نضمها إلى مؤلفاته إذ أردنا فهم فلسفته فهماً دقيقاً، بل إن مؤلفاته تعد من بعض الزوايا، أقل أهمية من شروحه.

نوضح ذلك بالقول إن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة تعد مشكلة زمنية، بمعنى أن فلاسفة العرب كان واجبهم في عصرهم قبل البدء في تقرير نظرياتهم وضع محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة. وهذا هو دافع ابن رشد مثلاً لكتابة " فصل المقال " و " مناهج الأدلة " وهذان الكتابان طالما احتفلنا بها وبالغنا في بيان عمقهما متغافلين عن شروحه. بالإضافة إلى أن كتابة " تهافت التهافت " إنما كان الهدف الأساسي منه مجرد الرد على الغزالي، بمعنى أنه يتضمن عرضاً نقدياً.

ونود أن نشير من جانبنا في معرض دعوتنا إلى هذا المنهج الذي قلنا إنه يتمثل في المطالبة بالرجوع إلى شروح الفيلسوف على أرسطو، إلى أن هذا الإعجاب من جانب فيلسوفنا لم يكن منه مجرد شعور طارئ فحسب بل نحسب أنه كان صادراً عن عقيدة. ودليلنا على ذلك أن هذا الإعجاب من جانبه قد استحال إلى محاولة لتأييد أرسطو وتبرير أقواله في أكثر نظرياته فهو يتأثر بأرسطو ويرى أنه لم يكن مخطئاً لأنه اتبع المنهج البرهاني. وإذا فهمنا ما يعنيه بالبرهان - كما سيتضح بعد قليل - استطعنا القول بلا أدنى تردد إن شروحه هذه تعنى جزءاً لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية، بحيث لا يمكن دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهمها

لها وتأويلاً من خلال تلاخيصه وشروحه على أرسطو بوجه خاص، بل لا بد أن نستمد أساس نظرياته من خلال شروحه وتفسيره. فهو دائماً ما يعمد إلى عرض آرائه الخاصة في سياق شروحه. وهو إذا كان يفسر كتب أرسطو ويعلق عليها، فإنه بدوره يتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية اللاهوتية ولا سيما في معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين على وجه العموم ونستطيع أن نؤكد ذلك من جانب آخر. إننا إذا تعمقنا في شروحه وتلاخيصه وجدنا من جانبه مغزى غاية في الدلالة. هذا المغزى يتمثل في أنه إذا كان ينقد رأياً من الآراء فذلك لأنه لا يتفق مع فلسفته ومع مبادئ أرسطو وفلسفته التي قلنا فيما سبق أنه يؤيدها تأييداً ظاهراً.

نضرب على ذلك مثلاً واضحاً من تلخيصه لكتاب من كتب أرسطو. يقول ابن رشد في تلخيص السماع الطبيعي لأرسطو: "إن قصدنا من هذا القول أن نعد إلى كتب أرسطو فنجد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه أعنى أوثقها ونحذف ما فيها من مذاهب غيره القدماء إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه، وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعاً وأثبت حجة، وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيراً من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه فيكون سبباً لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده.

يحاول ابن رشد إذن كما سبق أن أشرنا الدفاع عن القضايا الأرسطية. وهذا ظاهر ظهوراً بيئاً من خلال شروحه وتفسيره ومن خلال مؤلفاته أيضاً. وإذا كنا ندعو من جانبنا اليوم إلى منهج جديد يتمثل في الاعتقاد - كما قلنا - على شروحه بصفة خاصة، فإن تحت يدنا الكثير من النصوص التي تنهض دليلاً على تأييد دعوتنا اليوم وقد آن لنا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفي العربي أن نبحت في فلسفة ابن رشد بحثاً ينظر إليها من منظور يختلف عن ذلك المنظور الذي بحثت فلسفته على

أساسه ، وهو ذلك المنظور التقليدى الذى يبحث فيها من خلال مؤلفاته كفصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت ، من خلال بيان مدى اتفاقها أو اختلافها مع الجانب الدينى. نعم إنه يعد فيلسوفاً عربياً ، ولكن من منطلق روح غربية.

طريقة البرهان:

إذا كان ابن رشد - كما اتضح لنا - يؤيد أرسطو دون غيره فإن سبب ذلك أنه يحاول الارتفاع إلى مستوى البرهان - كما قلنا - ومحاولته الارتفاع إلى هذا المستوى البرهانى هو الذى جعله ينقد المتكلمين تارة والفارابى وابن سينا تارة أخرى ، مبيناً أن الكثيراً من أقوالهم لا تعدو كونها طرقاً إقناعية أو على أحسن الفروض طرقاً جدلية ، وكل من الطريقتين تعدان فى مرحلة أدنى من مرحلة البرهان.

نقول هذا اليوم ونؤكد على قولنا هذا. وطالما قلنا إن هناك الكثير من النصوص التى تقطع بذلك قطعاً لا مجال للشك فيه. فهو يقول فى تفسيره لكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو: "فليس بواجب أن نفحص فحصاً بالغاً عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخارف ، بل ينبغى أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان".

وإذا قال قائل بأن هذا القول فى مدلوله يعد قولاً أرسطوياً ، فإننا من جانبنا نسوق قولاً من «تهافت التهافت» لابن رشد يؤيد اتجاه فيلسوفنا إلى البرهان. فهو يقول: " أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان" ، كما يقول فى معرض تفضيله الطريق البرهانى على ما عداه من طرق أخرى: «إن الأقاويل البرهانية قليلة جداً حتى إنها كالذهب الإبريز من سائر المعادن ، والدرر الخالص من سائر الجواهر» كما يقول فيلسوفنا أيضاً فى معرض رده على الغزالي «إن الفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستنديين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان. بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة».

ابن رشد يقول هذا فى مؤلفاته. وقد استفاد ذلك كله من خلال شرحه لمؤلفات أرسطو. استمع إليه يقول فى تفسيره لكتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو - فى معرض رده على علماء الكلام الذين هم أساساً فيما يرى أهل جدل لا برهان - يقول فليسوفنا : «فأنه لما كان هذا العلم - سيقصد به نصره آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل اتفق سوفسطائية كانت، جاحدة للمبادئ الأول أو جدلية، أو خطابية، أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها»^(١).

ونستطيع أن نستخلص من ذلك كله أن ابن رشد ينقد طريقين ويرتضى لنفسه طريقاً ثالثاً، فهو ينقد الأدلة الخطابية - وهذا هو الطريق الأول - لأنها جعلت لأهل الإقناع الذين يسلكون المسلك الإقناعى فى جواب بحثهم واعتقادهم.

وهو ينفذ أيضاً الأدلة الجدلية، وهذا هو الطريق الثانى - إذ أنها خاصة بالجدليين أصحاب علم الكلام. ونقده لهم أعنف نقده لأصحاب المسلك الإقناعى. فهم لم يقفوا عند حدود الأدلة الإقناعية وما فيها من بساطة، كما لم يستطيعوا الصعود إلى مستوى البرهان، بل نقدوا مسلك كل من أهل الإقناع والفلاسفة.

أما الطريق الثالث - وهو كما قلنا إن ابن رشد يرتضيه لنفسه - فهو طريق البرهان وهو عنده خاص بالفلاسفة، أو ينبغى أن يكون كذلك. وابن رشد يؤدى المسلك البرهانى أو القياس البرهانى لأنه فيلسوف أصلاً، والمبادئ التى يلتزمها أهل البرهان هى المبادئ العقلية والمنطقية التى لا يستطيع أى فيلسوف التخلّى عنها فى بحثه فى قضايا الفلسفة.

(١) □ انظر: فى تفضيل ذلك كله فى كتابنا «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص ٥٠ وما بعدها، وكتابنا: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد. وكتابنا: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية. وأيضاً كتابنا: ثورة العقل فى الفلسفة العربية.

إذا رجعنا إلى تلخيص ابن رشد لبرهان أرسطو، وجدنا ابن رشد يقول: إن البرهان يقرر أننا نعلم الشيء علماً حقيقياً متى علمناه لا لأمر عارض على نحو ما يفعل السوفسطائيون بل متى علمناه بالعلة الموجودة لوجوده، وعلمنا أنها علته وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة.

كما يذهب إلى أنه كان من الضروري أن يفيد البرهان علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود - إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع - فإنه يجب أن تكون مقدماته صادقة، وأوائل، وغير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علة النتيجة بالوجهين جميعاً: أى علة لعلمنا بالنتيجة وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه.

بالإضافة إلى أن هذه المقدمات تعرف بالعقل وهو الذى يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها، ودليل هذا أن النتيجة الضرورية - فيما يرى ابن رشد - لا تكون إلا من مقدمات ضرورية. وإذا كان من شروط العلم الحق أن تكون النتيجة ضرورية، فإنه يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية أى غير مستحيلة ولا متغيرة.

نظرية المعرفة:

قلنا إن ابن رشد قد ارتضى طريق البرهان مستمداً أساسه من أرسطو وذلك من خلال شروحه، ثم حاول تطبيقه على كافة المشكلات الفلسفية. وهذا يؤدي بنا إلى التأكيد على القول بضرورة الاعتماد أساساً على الشروح، وبحيث إننا إذا وجدنا ثمة تعارض بين قضاياه التي بثها في تضاعيف شروحه وقضاياه التي ذهب إليها في مؤلفاته فإن الأساس عندنا هو الشروح لا المؤلفات، التي لا يخفى - كما قلنا - أن بعض ما فيها قد وضع لظروف وأسباب تاريخية.

وإذا كنا قد سقنا فيما سبق بعض الأقوال التي ذكرها ابن رشد والتي تهدينا إلى الطريق الذى ارتضاه، فإننا أيضاً إذا رجعنا إلى الأسس الرئيسية التي تحكم

نظرياته وجدنا صدق ذلك. بمعنى أنه من السهل علينا رد عناصر فلسفته إلى مبادئ استقاه عن أرسطو وتوصل إليها - كما قلنا - من خلال قيامه بالشروح والتفسير. مقدمًا لنا الدليل تلو الدليل على صحة ما ارتضاه وقرره، ويمكن أن ندلل على ذلك بأمثلة موجزة غاية الإيجاز قاصدين من ذلك الدعوة إلى تجاوز ذلك الطريق التقليدي والذي طالما بحثت فلسفته على أساسه، ومن بينها نظرية المعرفة.

فهو مثلاً في هذه النظرية يتجاوز المعرفة الحسية ليصل إلى المعرفة العقلية، طبقاً لما يقول به من تدرج الوظائف العقلية، وبناء على رأيه الذي يذهب فيه إلى أن المعقولات تستند إلى المحسوسات.

وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن فيلسوفنا شأنه في ذلك شأن أرسطو، يصعد من الحسى إلى العقلى ومن الجزئى إلى الكلى، فليس العلم علماً للمعنى الكلى، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى يتمثل فى قيام الذهن بتجريد الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد.

من هذه النقطة - فيما نعتقد - يبدأ ابن رشد فى بيان رأيه فى مشكلة غاية فى الأهمية لعبت دوراً مهماً عند فلاسفة ومتصوفة العرب، فإذا كنا نجد طريقتين للاتصاف: اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات فى عقلنا واتصال يعتمد على القول بأنه موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء، فإن ابن رشد يقول بالطريق الأول وذلك طبقاً لمذهبه فى تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات حتى تصل إلى المعقولات، أى يقول بتطور طبيعى للمعرفة منكراً طريق التصوف، وذلك - كما قلنا - يتمثل فى إعلانه أنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم أى عند النقطة التى تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها.

العلاقات بين الأسباب والمسببات:

قلنا إن ابن رشد قد بحث فى مجالات وموضوعات عديدة وإذا أردنا أن

ننتقل من البحث فى المعرفة إلى البحث فى الوجود عند ابن رشد وجدنا أنه كلما انتصر للعقل فى بحثه فى المعرفة، فإنه فعل ذلك حين بحث فى الوجود. لقد ابتعد ابتعاداً تاماً عن كل رأى لا يتفق مع العقل.

وإذا كان البحث فى الوجود يعد بحثاً متشعب الجوانب، فإننا سنقتصر على بعض الشرائح أو الجوانب فى جوانب بحثه فى الوجود.

فالواقع أن الدارس للفكر الفلسفى العربى يلاحظ أن المفكرين الذين يتجهون اتجاهًا عقلياً كابن رشد يقررون أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات ضرورية ولكن المفكرين الذين لا يعتمدون على العقل كالأشاعرة والغزالي يذهبون إلى أن العلاقة بين الأسباب والمسببات تعد علاقات غير ضرورية، بل ترجع إلى مجرد العادة، والله تعالى قادر على خرق العلاقات بين الأشياء لأنه تعالى يؤثر فى الأشياء بطريقة مباشرة وإرادته مطلقة غير مقيدة بضروريات فكل شىء ممكن بالنسبة لله تعالى وكل حركة وكل تغيير مصدرها الله. ومعنى هذا أن نفى القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذى يبدو لنا فى الكون لاستطاع ذلك، وبدل العادة وخلق عرضاً بدلاً من عرض آخر، وهذا يؤدى بدوره إلى حدوث معجزة، إذ المعجزة ما هى إلا خرق للعادة.

هذه أدلة تنهض على نفى القاعدة السببية، أى عدم الاعتراف بالعلاقات الضرورية المحددة المعينة بين الأسباب ومسبباتها. وهم لهذا يؤكدون باستمرار على ما يسمونه بالعلة الأولى، أما ما يسمى بالعلل القريبة بأنهم لا يعترفون بها إذ من الممكن أن يحدث الشيع رغم عدم تناول الطعام ومن الممكن أن يحدث الجوع رغم تناول الطعام وهكذا إلى آخر هذه الأمثلة، ومعنى هذا أن ما يبدو من عمل العلل القريبة يعد من قبيل الوهم، لأن الله هو الذى يخلقها كما يخلق لنا ما يظهر من آثارها.

وإذا كان الأشاعرة يذهبون إلى نفى القاعدة السببية، فإن الغزالي قد تأثر بهم

أكبر تأثر، بحيث إن موقفه في هذا المجال يعد موقفًا أشعريًا قلبًا وقالبًا. فهو قد سار على نهج طائفة من كبار الأشاعرة كأبي الحسين الأشعري والباقلاني، فيما يختص بقولهم إن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب، إنما هو اقتران مرده إلى العادة، لا إلى الضرورة العقلية.

وقد عرض الغزالي موقفه الذي سار فيه على نهج الأشاعرة، في عديد من كتبه كالمنقذ من الضلال وتهافت الفلاسفة، لكي يبين لنا أنه من الجائز مثلاً وقوع الاتصال بين القطن والنار دون حدوث احتراق أو تحول القطن إلى رماد محترق دون ملاقة النار.

هذا عن التيار الأشعري الذي تابعه الغزالي، فما هو موقف فيلسوفنا ابن رشد؟ لقد اهتم ابن رشد اهتمامًا كبيرًا بالبحث في هذا المجال لأنه يتعلق تعلقًا تامًا بنظرته إلى الوجود. ونستطيع أن نقول إن نظرة ابن رشد لمشكلة السببية تعد - كما سبق أن ذكرنا - انتصارًا للعقل، ويتمثل هذا الانتصار للعقل سواء في الجانب النقدي الذي اهتم فيه ابن رشد بنقد الأشاعرة والغزالي، أو في الجانب الإيجابي الذي عبر فيه عن موقفه. ولنقف الآن وقفة قصيرة عند هذا المجال، مجال السببية عند ابن رشد، حتى يتبين لنا كيف انتصر ابن رشد للعقل.

لقد كان ابن رشد حريصًا على نقد رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا - كما ذكرنا - بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها. إن أقوالهم في نظره تعد أقوالاً سوفسطائية ومخالفة لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله. ومن هنا يكون إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية.

ولكن ماذا يعنى ابن رشد بالأقوال أو الأفعال السوفسطائية حتى ينقد الأشاعرة؟

إنه يعنى أننا نتصرف في حياتنا بناء على أن لكل شيء طبيعة ثابتة.

فطبيعة الماء هي البرودة وشرب الماء لابد أن يؤدي إلى الارتواء. فإذا قلنا إنه لا توجد علاقات ضرورية بين الماء والارتواء أو بين النار والحرارة فإن هذا يعني أن أقوالنا لا تتفق مع تصرفاتنا وأفعالنا.

ومن هنا يذهب ابن رشد إلى أن نجد لكل شيء طبيعة خاصة وفعلاً معيناً. فالنار مثلاً إذا قربت من الشيء القابل للاحتراق ولم يكن هناك عائق يعوقها عن الإحراق، فإن هذا يؤدي إلى الاحتراق ضرورة.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد يبين لنا أن موقفه يعد موقفاً متفقاً مع الدين إذ أن الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، والاعتقاد بأن لكل شيء طبيعة معينة وخاصية محددة، سيؤدي بنا إلى أن نتعرف على الحكمة الإلهية والعناية والغائية في هذا الكون. يقول الله تعالى: «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي اتَّقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» ويقول تعالى: «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور».

قلنا إن نظرة ابن رشد في هذا المجال تعد انتصاراً للعقل، إذ أنه بعد أن قرر أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات ضرورية ذهب إلى أن من يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها فإنه يلغى العقل الذي يدلنا على أسباب الموجودات، إذ أن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

وبهذا ينتهي ابن رشد إلى الربط بين السبب والعقل، فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل. ومن هنا لا تكون الآراء التي ارتضاها الأشاعرة لأنفسهم معبرة عن العقل وهذا السبب الرئيسي الذي دفع ابن رشد إلى نقد موقفهم وكل موقف يشابه موقفهم معبراً عن انتصار العقل في هذا المجال من المجالات الفلسفية التي يبحث فيها.

قيدَم العالم:

هذا عن مشكلة العلاقة بين الأسباب والمسببات ، فإذا انتقلنا إلى مثال ثان من بين عشرات الأمثلة التي تنهض على تأكيده الاتجاه الأرسطى ومحاولة الوصول إلى الطريق البرهاني اتضح لنا ضرورة الرجوع إلى شروحه بصفة خاصة.

هذا المثال يبدو فى أدلته على قدم العالم والتي فند بها اعتراضات الغزالي التي تقوم على القول بحدوث العالم ، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك.

ففى الدليل الأول نراه يؤيد مواقف الفلاسفة ويقيم دليله على فكرة الحركة الأرسطية ، وهو بذلك قد ابتعد عن الطريق الجدلى والإقناعى حتى يصل إلى مرتبة البرهان بحيث يبدو لنا أن مفتاح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل فى هذه التفرقة بين الطرق الثلاث مختاراً منها الطريق الثالث الذى يعده أكثر الطرق سموً و يقيناً وهو طريق البرهان كما قلنا.

أما الدليل الثانى فيقيمه على فكرة الزمان. وإذا تعمقنا فى دراسة هذا التحليل وجدنا تأثيراً بأرسطو إلى حد كبير. إذ أنه يربط دائماً بين آراء أرسطو وآرائه هو فى الطبيعة الضرورية لكل موجود.

وفى الدليل الثالث يناقش فيلسوفنا فكرة الإمكان أو الاحتمال ويذهب إلى دحضها تماماً. وهو يتساءل عن المبرر والباعث على تجدد الموقف بالنسبة لله الذى لا يتغير أبداً.

أما فى الدليل الرابع والأخير فنجده يناقش فكرة وجود مادة أو محلل قابل للشيء الممكن ذاهباً إلى انه لا يمكن أن يتكون شيء عن لا شيء فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغييره مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل. ولذلك لا يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذى يتحول وجوداً ولا هو الشيء الذى يوصف بالكون أعنى الذى نقول فيه أنه يتكون.

إن فيلسوفنا العربي ابن رشد والمعبر عن روح غربية، إذا كان قد انتقل - كما أشرنا - إلى دار الخلود في العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م، فإننا تخليداً لذكراه لapid وأن نشير إلى بعض الدروس التي تمكن الاستفادة منها في حياتنا التي نحياها، أي حياتنا الفكرية، وذلك بعد أن أشرنا إلى بعض نماذج فكره كفيلسوف عربي، فإذا كنا نتحدث اليوم عن قضايا كالتراث والأصالة والمعاصرة والتجديد، وموقفنا من الحضارة الغربية، وموقفنا من العقل وعلاقته بتراث الأقدمين، أقول إذا كنا نتحدث اليوم عن هذه القضايا والجوانب، فانه من الضروري - فيما أرى من جانبي - الرجوع إلى تراث هذا الفيلسوف ابن رشد، إذ أنني اعتقد ان الآراء التي قال بها تفيدنا غاية الفائدة في تحديد موقفنا من أكثر هذه القضايا.

لقد قدم لنا هذا الفكر العملاق، نسقاً فلسفياً محكمًا يعد تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره، وبذل في التوصل إلى الآراء التي يتكون منها نسقه الفلسفي جهداً، وجهداً كبيراً. وإذا كانت بعض آرائه قد لاقت الكثير من أوجه المعارضة سواء في أوروبا أو في بلداننا العربية فإنها قد لاقت الإعجاب أيضاً. بل إن هذه المعارضة في حد ذاتها تعد دليلاً ودليلاً قوياً على أن آراءه كانت وما زالت آراء حية تعبر عن فكر مفتوح لا فكر مغلق وكان ابن رشد بهذا كله جديراً بأن يدخل تاريخ الفكر الفلسفي العالمي من أوسع وأرحب أبوابه.

ويقيني إن أي دارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بإمكانه، إذا كان منصفاً وموضوعياً في أحكامه تخطى أو تجاوز آراء هذا الفيلسوف الممتاز التفكير سواء في جانبها النقدي أو جانبها الإيجابي. هذا الفيلسوف الذي قدر له أن يكون آخر فلاسفة المغرب العربي، بل آخر فلاسفة العرب، بالمعنى الدقيق لكلمة الفلسفة وكلمة الفيلسوف.

وإذا أردنا أن نبحث عن نقطة انطلاق لما نتحدث عنه اليوم من قضايا الأصالة والمعاصرة، وإذا أردنا وصل ما أنقطع، أي أن نجد مستقبلاً فلاسفة في وطننا

العربي، فلا مفر فيما يبدو لنا لمن تدبر آراء هذا الفيلسوف ودراستها دراسة دقيقة، وكم في فلسفته من آراء مازلنا بعد القرن العشرين في حاجة ماسة إليها. إن فلسفة تعد تعبيراً واضحاً عن حوار الحضارات.

ويكفي فيلسوفنا فخراً أن فلسفته كانت معبرة عن عظمة الفكر التي تتلاشى أمامها ولا تقترب منها أي عظمة أخرى. يكفي فيلسوفنا فخراً أن فلسفته لم تكن محصورة في نطاق العلاقة بين الدين والفلسفة، وكأنه أدرك أنه يجب النظر إلى الفكر الفلسفي في حد ذاته وبصرف النظر عن اقتراب هذا الفكر أو ابتعاده عن موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة.

إننا إذا نظرنا إلى ابن رشد كمجرد فيلسوف إسلامي، فإن هذه النظرة تعد خاطئة قلباً وقالبا ولا يصح أن نقلل من أهمية نقده للغزالي وكيف أن منطلقات ابن رشد، تختلف اختلافا جذريا عن منطلقات الغزالي فإذا حصرنا الفلسفة العربية في النطاق التوفيقي فكيف نبرر إذن هجوم الغزالي ولجوئه إلى تفكير الفلاسفة؟

إن ابن رشد إذا كان قد استفاد من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب في المشرق العربي وفي المغرب العربي والذين سبقوه ومهدوا له الطريق، طريق العقل، إلا أنه قدم لنا مذهباً لا نستطيع أن نقول أنه يعد مجرد صدى لآراء من سبقوه، بل كان تعبيراً من جانبه عن آراء فريدة ودقيقة وناضجة صادرة عن منهج ارتضاه لنفسه هذا الفيلسوف الذي يعد - فيما نرى من جانبنا - أكبر عميد للفلسفة في بلاد المشرق والمغرب معاً وصاحب اتجاه يقوم على إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

غير مجد في ملتي واعتقادي إهمال فكر هذا الفيلسوف من الأمور التي يؤسف لها أننا في عالمنا العربي لم نستفد بعد من دروسه الاستفادة الكاملة. هذا على الرغم من أن أوروبا قد استفادت من آراء هذا الفيلسوف واستوعبت دروسه جيداً. لقد أدت آراؤه العلمية والعقلية إلى التقدم الفكري لأوروبا التي أخذت بآرائه في حين تأخر المشرق بوجه عام لأنه كان عالمة على الغزالي، هذا المفكر الذي حشر حشراً في زمرة الفلاسفة وقال بآراء غير عقلية.

إننا يجب أن نأخذ عظة من التاريخ، أى الربط بين تقدم أوروبا وفكر ابن رشد من جهة، وتأخر العرب والشرق وفكر الغزالي من جهة أخرى. فهل استفدنا جيداً من هذا الدرس؟ واقعنا الفكرى اليوم يقول إننا لم نستفد شيئاً.

إن عالمنا العربى اليوم من مشرقه إلى مغربه تسوده وتسيطر عليه اتجاهات غير عقلية اتجاهات تدخل فى مجال اللامعقول، وما أحوجنا إلى أن نتذكر تماماً دروس أعظم فلاسفة العقل عند العرب على وجه الإطلاق، وهو فيلسوفنا ابن رشد.

إننا نعانى اليوم من فقر فكرى واضح، نعانى من جذب عقلى، وأعتقد اعتقاداً راسخاً انه بالإمكان تجنب هذا الفقر الفكرى والابتعاد عن حالة الجذب العقلى بالرجوع إلى فلسفة ابن رشد التى كانت معبرة كما قلت عن ثورة العقل، مؤيدة لانتصار العقل.

لقد ترك لنا ابن رشد كتباً ورسائل فى مجال الفقه، وقد بحث فى مجال الفقه من خلال منظور عقلانى. وقد آن لنا - بعد أن وصلنا إلى حالة من التخلف الفكرى - الرجوع إلى آرائه الفقهية، أو على الأقل الاستفادة من منجه فى هذا المجال.

لقد اشتغل ابن رشد بالطب وترك لنا أكثر من كتاب ورسالة وقدمنا الكثير من الآراء العملية فى هذا المجال. وأقدام ابن رشد على التأليف فى مجال الطب يدل على أنه كان يعتز بالعلم وما أحوجنا أن نستفيد من دفاعه عن العلم، فإن هذا أفضل لنا. إننا لو كنا فعلنا ذلك لما وجدنا ما يشيع الآن فى عالمنا العربى من تيارات تسخر من العلم، تسخر من الحضارة. إن هذه التيارات الخرافية واللاعقلانية إذا قدر لها الاستمرار والنمو، فسوف نصبح أضحوكة بين الأمم وستلحق بنا لعنة السماء.

لقد دعا ابن رشد من خلال أكثر كتبه إلى الانفتاح والاستفادة من أفكار الأمم الأخرى وما أحوجنا الآن إلى تلك الدعوة. إنه كما قلنا يعد فيلسوفاً عربياً، ولكنه يمثل روحاً غربية.

أقول إننا الآن وفي أمس الحاجة إلى الاستفادة من دعوة ابن رشد إلى الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى. عار علينا الاستماع إلى تلك الدعوات التي تصدر الآن عن بعض العقول الضيقة، عقول العصر الحجري، والتي تصف لنا أفكار الأمم الأخرى بأنها تعد كبحر من الظلمات. نعم مازلنا نجد بيننا في بلدانا العربية وفي الوقت الذي نحن في أمس الحاجة إلى الانفتاح عليه علم الغرب وحضارة الغرب، أقول مازلنا نجد بيننا من يصور لنا الانفتاح الفكري وكأنه كفر فهل بعد هذا نطمع في التقدم، أى تقدم.

إننى أعتقد اعتقاداً راسخاً بأننا إذا كنا قد استمعنا إلى صوت العقل، صوت المنطق، صوت ابن رشد وهو ينادى فى كتبه بوجوب الإقبال على علوم الآخرين، وما كان منها صواباً قبلناه منهم، وما كان منها ليس بصواب، نبهنا إليه، لكان الحال غير الحال، هذا ما قاله لنا ابن رشد وينبغى أن نستوعب هذا الدرس جيداً ومن الغريب أن هذا الصوت قد انطلق منذ أكثر من ثمانية قرون من الزمان، ولكننا صممنا آذاننا عن الاستماع إليه حتى وصلنا إلى تلك الحالة التي يرثى لها.

نعم لقد حذرنا ابن رشد من كل دعوة لاتقوم على العقل، ونبهنا إلى مغالطات الأشاعرة مثلاً كفرقة من الفرق الكلامية التي تعد مسئلة عن طرح العقل جانباً بل السخرية منه. فهل نفهم الآن ما نُبِّهنا إليه. أننا لم نفهم شيئاً فوقعنا فيما وقعنا فيه من الابتعاد عن العقل وإذا ابتعدنا عن العقل، فمعنى ذلك الوقوع فى اللامعقول، بل أقول الوقوع فى الخرافة والأساطير.

رحم الله ابن رشد الذى حذرنا من أخطاء ومغالطات مفكر كالغزالي. فهل استمعنا اليوم إلى تحذيره؟

إننا اليوم إذا كنا بين أمرين اثنين لا ثالث لهما، أما الاحتكام إلى العقل وجعله الدليل والرائد، أو اللجوء إلى اللامعقول والخرافة، فيقيني أننا لابد وأن نختار الطريق الأول الذى دعانا إليه ابن رشد منذ أكثر من ثمانية قرون، دعانا إلى

هذا الطريق منبهاً ومحدراً من مخاطر الطريق الثانى، الطريق المظلم، الطريق المسدود، الطريق المغلق.

وإذا أردنا لأنفسنا الحياة، إذا أردنا تجديد فكرنا الفلسفى والعربى، فينبغى علينا أن نستمع إلى صوت ابن رشد، صوت الأستاذ، صوت عميد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى، هذا ما نقوله اليوم ونحن نحلل هوية فكر ابن رشد، هوية فلسفتنا وكيف أنها أساساً تعد فلسفة عربية حتى لا ننظر إليها من خلال المنظور التوفيقى، المنظور الذى باعد بيننا وبين الالتزام بخصائص الفكر الفلسفى. فهل يا ترى سيجد هذا القول من جانبنا صده، هل سيجد آذاناً صاغية فى عالمنا العربى المعاصر من مشرقه إلى مغربه؟

من ابن رشد إلى فكرنا المعاصرة

من المؤسف له أننا نبحث اليوم عن حلول للكثير من مشكلاتنا، فى الوقت الذى قدم لنا فيه ابن رشد ومنذ ثمانية قرون، المفتاح أو المنهج الذى يساعدنا على حل هذه المشكلات.

إننا نتحدث اليوم عن قضايا التنوير، قضايا التطرف والإرهاب، وقضايا الأصالة والمعاصرة، وما يرتبط بها من الحديث عند بعض أشباه الكتاب عن الغزو الثقافى، والهجوم على الحضارة الغربية.

غير مجد فى ملتى واعتقادى إهمال تراث هذا الفكر العربى الكبير، لقد كتب ما كتب لكى نستفيد منه نحن العرب، لا لكى يوضع تراثه فى زوايا الإهمال والنسيان، لقد تقدمت أوروبا لأنها اتخذت ابن رشد نموذجاً لها وقامت فى أوروبا حركة رشدية قوية، أما نحن العرب قد أصابنا التأخر لأن النموذج، كان عندنا يتمثل فى مجموعة من المفكرين التقليديين والذين يعبر فكرهم عن الرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية أمثال الغزالى والأشاعرة وابن تيمية.

كان ابن رشد حريصاً في تناوله لعدد من المشكلات التي تصدى لدراستها، على الالتزام بالعقل ومنهجه. لقد دعانا إلى تأويل النص الديني. ويقينى أننا إذا كنا قد التزمنا بدعوته لأصبح حالنا غير الحال. إن هذه الدعوة من جانب فيلسوفنا العملاق تعد دعوة تنويرية في المقام الأول وتكشف عن أغاليط وأكاذيب دعاة السلفية والأصولية الذين يريدون لنا البكاء على الأطلال والرجوع إلى حياة العصر الحجري وذلك تحت تأثير البترول وسحر الدولار.

دعانا ابن رشد إلى الأخذ بالعلم وأسبابه ولو كنا قد وضعنا نصب أعيننا تلك الدعوة لكانت أمتنا العربية قد تقدمت تقدماً هائلاً في مجال الفكر ومجال الثقافة بوجه عام وتحقق لها التنوير الذى نتطلع إليه جميعاً نحن أبناء الأمة العربية من مشرقها إلى مغربها، من أقصاها إلى أقصاها، ولكننا للأسف الشديد وما زلنا نتحدث عن كائنات خرافية هلامية وعن أشياء لا معقولة. لقد شاع ذلك فى العديد مما يسوّده البعض منا حين يكتب ما يكتب... شاع فى أحاديثنا أيضاً وذلك حين نخلط بين العلم والدين، ونقول بأسلمة العلوم، فى الوقت الذى لا يصح فيه التمييز بين علم إسلامى وعلم للكفار والعياذ بالله والويل كل الويل للأمة العربية حين تحاول استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية. إن هذه المحاولة تعد محاولة خاطئة قلباً وقالباً وتلحق الضرر بالدين، كما تلحق الضرر بالعلم أيضاً.

لقد سخرنا من ابن رشد صاحب نظرية الحقيقتين والتي فتحت الطرق أمام الفكر العلمى العقلانى الذى نحن فى أمس الحاجة إليه. لقد أهملنا دعوة ابن رشد وهو الفقيه والقاضى البار والذى رأى أن الإسلام ليس فيه ما يسمى برجل الدين. أهملنا دعوته وكأنه أطلقها فى واد غير ذى زرع، حتى وصلنا نحن العرب إلى حالة يرثى لها. ولن نفيق من تلك الحالة إلا بأن نقوم بدك أرض التقليد دكاً. لن نسلك طريق الصواب إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المفتوحة، النظرة التي تقوم على تقديس العقل، أشرف ما خلقه الله فى الإنسان بحيث نجعله معياراً

وأساسًا لحياتنا الفكرية والاجتماعية، وحتى يصبح عالمنا العربي وكأنه قطعة من أوروبا التي تعد معبرة عن السلوك الحضارى المتطور.

لقد أسرفنا فى طبع التراث دون أن نسأل أنفسنا أولاً هل التراث كله يعبر عن العقل أم أن بعضه يعبر عن اللاعقل، ومن هنا فلا يؤدي بنا إلى وجود فلاسفة مستقبلاً، سيؤدي بنا إلى الطريق المسدود، الطريق المغلق، طريق الظلام، وما فيه من عمى وحيرة واغتراب عن الحاضر وعن المستقبل. عار علينا حين نهمل تراث ابن رشد عميد الفلسفة العقلية، التراث الذى يجب أن نبدأ منه كطريق لحل قضية الأصالة والمعاصرة. التراث الرشدى الذى يعد نوراً على نور وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

نعم يجب علينا فى حياتنا المعاصرة الاستفادة من دعوة ابن رشد النقدية العلمية والعقلية لقد دعانا إليها وكأنه كان يكتشف ما سيحدث بعده بعدة قرون، كأنه كان يتوقع ما يشيع عند جماعات التكفير والهجرة والتي تعد دعوتها جهلاً على جهل، كأنه كان يتوقع ما سيجئ عند أناس من أشباه المثقفين ومن المتخلفين عقلياً حين يهاجمون العلم، يهاجمون الحضارة الأوروبية، يتحدثون عن غزو فكرى كما تصوره لهم أحلامهم الفاسدة وضيق عقولهم وقصور أفهامهم وكأنهم مثل الدون كيشوت فى محاربة طواحين الهواء.

قام ابن رشد بنقد أفكار الغزالي الخاطئة.. نقد أفكار الأشاعرة الفاسدة، وعبر من خلال نقده عن إيمان بالعقل بغير حدود، إيمان بأنه من الضرورى من أن نتفتح نحن العرب على أبواب المعرفة العالمية، تماماً كما نقول اطلبوا العلم ولو بالصين لقد بين لنا أن العيب ليس فى الدين، ولكن فى الفهم الخاطئ للدين كان يشعر فى أعماقه بالأثر السيئ الذى يمكن أن يحدثه أصحاب الفهم الخاطئ للدين، أى بعض الفقهاء. ولذلك نجده وهو الفقيه يقول فى كتابه «فصل المقال»: «فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلّة تورعه وخوضه فى الدنيا».

والواقع أن ابن رشد عن طريق حسه النقدي الدقيق، يقف على قمة عصر الفلسفة العربية. لقد أشعل النور في الأرض الخراب، وانتهى وجود الفلاسفة حين مات ابن رشد.

ترك لنا ابن رشد آلاف الصفحات والتي أساء فهمها في العصر الحديث، أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة، أناس حشروا حشراً في دائرة المثقفين، والثقافة منهم براء، لأنهم أشباه مثقفين، ومن النادر أن تجد عربياً في العصر الحديث يفهم آراء ابن رشد حق الفهم، في الوقت الذي نجد فيه المستشرقين وقد فهموا ابن رشد ومنهج ابن رشد. أليس هذا من مصائب الزمان، ولو كان ابن رشد قد ولد في بلدة أوروبية لأقاموا له التماثيل في كل مكان. واحتفلوا بفكره خير احتفال، ولكنه كان فيلسوفاً عربياً، فقمنا نحن العرب بالإساءة إليه وإهمال فلسفته.

إننا نشهد الآن تراجعاً عن طريق العقل وتضييقاً لمساحته، وبحيث ارتفع بيننا صوت اللامعقول حتى زادت مساحته عن مساحة المعقول. فكيف نتحدث عن التقدم والحضارة والتنوير وقد أهملنا الطريق الذهبي الطريق الذي يقوم على تقديس العقل.

لا مفر إذن من إقامة طريق مستقبلاً على الإيمان بطريق العقل. الطريق الذي آمن به ابن رشد أعظم فيلسوف أنجبته حضارتنا العربية، وبحيث يكون الطريق العقلي أو الطريق الرشدي هو المنارة التي نعتصم بها وبحيث تهدينا إلى كل ما فيه خير لأنفسنا وخير لأمتنا العربية. ويقيني بأننا سنجد في دروس ابن رشد كل الخير سنجد فيها أسس التنوير ودعائم اليقظة الفكرية ومحور الصحوة الكبرى.

وإذا كان من حقنا أن نفخر بفيلسوفنا العربي ابن رشد الذي قضى حياته مدافعاً عن الفكر وأهله والعقل وأصحابه، فمن واجبنا إذن أن نعمل على الاستفادة من الدروس التي تركها لنا، إننا من خلال مؤلفاته "كفصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال" ومناهج الأدلة في عقائد الملة، و"تهافت التهافت" والذي

كشفت فيه عن مغالطات الغزالي وما أكثرها، إنني لا أتردد في القول بأننا نستطيع أن نغرس في نفوسنا العديد من القيم البناءة ومن بينها السعى بكل قوة نحو تأويل النص وعدم الوقوف عند ظاهر الشيء والتمسك بالنقد البناء، وفتح النوافذ حتى لا نعيش بين جدران أربعة مظلمة وحتى لا يخنقنا الهواء الراكد، فتح النوافذ أمام كل التيارات والأفكار التي توجد في كل بلدان العالم شرقاً وغرباً.

لقد دعانا ابن رشد إلى هذا الطريق المفتوح وذلك حين سعى بكل قوته إلى شرح كتب أرسطو وكأنه يريد أن يبين لنا أن الثقافة المحلية وحدها تعد تعبيراً عن الطريق المظلم تعد تعبيراً عن العدم. ألم يقل ابن سينا في مناجاته لله تعالى "فالق ظلمة العدم بنور الوجود" أن هذا يعني ارتباط العدم بالظلام وارتباط الوجود بالنور.

فلنحتفل بأفكار أعظم فلاسفتنا ابن رشد، ولنقل لأفكار الغزالي والأشاعرة وابن تيمية: وداعاً؛ تلك الأفكار التقليدية الجامدة والتي لا نحتاج إليها. يجب أن نضع في اعتبارنا أن واجبنا المقدس هو: الدفاع عن التنوير، التمسك بالعقل، غرس الروح النقدية، وكلها دروس استفدناها من ابن رشد.

لقد كتب فيلسوفنا العربي ما كتب، وكأنه كان معبراً عن قضية اليوم، قضية حوار الحضارات، ويقىني أننا سنجد في دروسه الفلسفية، العديد من الأفكار التي تعد ثروة غاية الثراء، عميقة غاية العمق.

بعض مصادر ومراجع الدراسة

أ- عربية

- ابن رشد : فضل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال.
- ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة.
- ابن رشد : تهافت التهافت.
- ابن رشد : تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو.
- ابن رشد : تفسير كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو.
- ابن رشد : تلخيص كتب السماع الطيعي لأرسطو.
- ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
- ابن طفيل : حي بن يقظان.
- عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد.
- عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.
- عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية.
- عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (أربعون عامًا من ذكرياتي مع فكره التنويري).
- عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق.
- عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطرق نحو المستقبل.
- عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية.
- عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل.
- عاطف العراقي : ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة.
- ابن أبي أصيبعة : عيون الأدباء في طبقات الأطباء.
- ابن سينا : الشفاء (القسم لإلهي)
- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات.

- ابن سينا : النجاة ،
- أبو البركات البغدادي : المعتبر في الحكمة.
- الغزالي : مقاصد الفلاسفة.
- الغزالي : المنقذ من الضلال.
- الغزالي : تهافت الفلاسفة.
- الغارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة.
- الفارابي : كتاب الحروف.
- الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى.

ب - أجنبية

- E.Gilson: History of christian philosophy.
- Munk: Melanges de la philosophie, juive et. Arabe.
- : Arabic thought and its place in history.
- Allard (M): Le rationalisme de Averroes.
-
- Aristotle: The logic.
- Brehier (E): La philosophie deu moyen age.
- Gauthier: Ibn Rochd (averroes).
- Plato: The republic.
- Russell (B): istory of western philosophy.
- Wulf: History of mediseval philosophy.
- Taylor (H.O): The Mediaeval mind.

فهرس

تصدير عام:

فيلسوف عربى بروح غربية ٣

الفصل الأول:

الحياة الفكرية لفيلسوف عربى كان معبرا عن روح غربية

(دعوة إلى منهج جديد لدراسة أفكاره) ٩

الفصل الثانى:

الفيلسوف ابن رشد ومنهجه العقلى النقدى

(فكر عربى من خلال لقاء المشرق بالغرب) ٢٥

الفصل الثالث:

الفيلسوف ابن رشد ولقاء العقل العربى بالفكر الغربى ٧٥

الفصل الرابع:

الإنسان فى الفلسفة الرشدية

(مزج الفكر العربى بالفكر الأرسطى الغربى) ٩٧

الفصل الخامس:

حقيقة مذهب ابن رشد العربى من خلال منظور غربى تنويرى ١١٧

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

Bibliotheca Alexandrina



0424137



طبعة خاصة
بمناسبة ندوة ابن رشد
نهاية قرن و بداية قرن